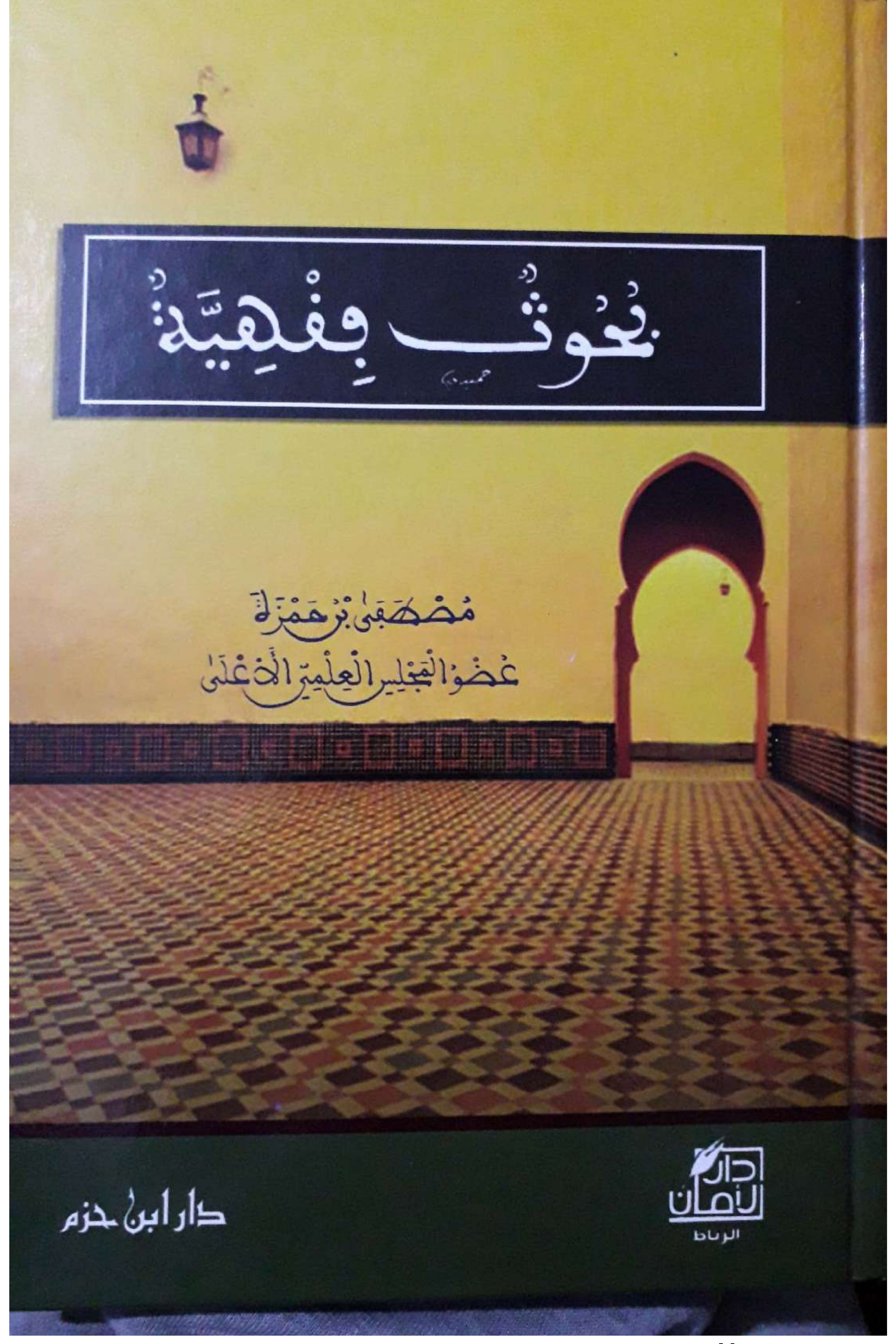


Scanned by CamScanner

بُحُوثٌ فِقْهِيَّةٌ

مصطفى بن حمزة
عضو المجلس العلمي الأعلى





بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

من بين كل المعارف التي اشتغل بها العلماء المسلمون، يحتل الدرس الفقهي موقعا متميزا أوجبه كونه علما وظيفيا تطبيقيا يتعالى عن التجريد والافتراض، ويضبط السلوك اليومي للإنسان المسلم وفق هدي الشريعة الإسلامية وتوجيهها لكل قضايا الإنسان. ومن ثم كانت الحاجة إليه ماسة في كل المواقف التي يجد فيها الإنسان المسلم نفسه مدعوا إلى تأطير سلوكه بالدليل الشرعي.

ومن التمثلات العلمية لقيمة المعرفة الفقهية وفرة الكتابات الفقهية ضمن مشمولات المكتبة الإسلامية، وتتنوع أنماط التناول والعرض تبعا لتنوع البواعث الدافعة إلى الكتابة الفقهية، وتبعا لتعدد الغايات والمقاصد المستهدفة من ذلك التناول. إذ الأمر يختلف بين أن يكون القصد من الكتابة تعليميا، أو يكون متجها إلى إثبات صحة الأقوال الفقهية وإبراز استنادها إلى مصادرها الاستنباطية المعروفة. أو يكون القصد هو المقارنة بين أقوال المذاهب. أو يكون القصد شيئا آخر مما يدفع إلى الكتابة في الفقه.

وهكذا فقد كان الدرس الفقهي أول الأمر ممتزجا بتفسير الكتاب والسنة، فكتب العلماء في الفقه على هامش تفسيرهم للقرآن، وخلال شرحهم لنصوص الحديث النبوي. فكانت التفاسير الفقهية وكتب تفسير آيات الأحكام خصوصا، وكانت كتب فقه الحديث من أبرز مصنفات الفقه ومصادره المتصلة اتصالا وثيقا بالكتاب والسنة.

وبعد أن تشكلت المدارس الفقهية، عبّر رجالها عن آرائهم الفقهية في كتب فقهية متخصصة قد تورد مأخذ الأقوال ومستنداتها، وقد تغفل ذلك. وهي كتب تختلف منهجا وأسلوبا كما تتباين تطويلا واختصارا وإلماما أو استيعابا. وقد تراكمت

المعرفة الفقهية في بعض تلك المؤلفات حتى أصبحت موسوعات فقهية تجمع أشتات المسائل وفق نظر فقهي واحد أو أخذا بمذاهب متعددة.

ومن خلال الإجابة اليومية عن أسئلة الناس واستفساراتهم تشكل لون من الكتابة الفقهية المتصلة بالحياة اليومية، هو فقه النوازل الذي عبر عن حيوية الفقه وقدرته الفائقة على الإجابة عن أكثر النوازل والحوادث جدة، وقد جمع هذا اللون من التأليف الفقهي بين الاستناد إلى الكتاب والسنة وبين إعمال باقي المصادر الاجتهادية، فكان بذلك فقها تطبيقيا أعطى فكرة عن اهتمامات الأعصر التي أنتج فيها.

ومع تطور الحياة وبروز إشكالات جديدة متسارعة، اشتدت الحاجة إلى تنشيط الدرس الفقهي وإلى تفعيل مصادر الاستنباط من أجل مواجهة كل المستجدات وتأطيرها بالأحكام الشرعية التي يهدي إليها الاستنباط الصحيح.

وهكذا برزت كتابات فقهية جديدة تركز على بحث موضوعات محددة دون غيرها، ومن ضمنها كتابات فقهية تناولت موضوعات خاصة كالزكاة والوقف وأنواع المعاملات التجارية الحديثة واهتمت بقضايا التعامل داخل الأسرة ومع المجتمعات الأخرى وغير ذلك من القضايا التي دعت الحاجة إلى تناولها.

وإلى جانب هذا كله برزتَ كتابات أخرى عنيت بجمع مستجدات الفقه المعاصر، فتناولت قضايا من مثل زراعة الأعضاء، والتأمين، وبيع الديون، وحق الملكية الفكرية، وأحكام البيئة وما إليها.

وقد استدعت الرغبة في ملاحقة المستجدات أن تصدر مجلات ودوريات فقهية متخصصة تطرح وجهات نظر جديدة لتكون أرضية للنقاش، ولتتلوها بحوث أخرى مستفيضة يمكن أن تعمقها.

وإلى جانب كل ما سبق من أنماط الكتابة الفقهية، فقد تضمنت شبكة الإنترنت مواقع فقهية حملت كتبا عامة وأخرى مختصة بأبواب معينة.

وقد عبر تنوع الكتابة الفقهية واتساع مجالها عن أهمية الفقه وحاجة المجتمعات الإسلامية إليه مادام المطلوب شرعا ألا يقدم المسلم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه.

إن هذه الكثرة والتنوع في الكتابة الفقهية يعكسان أهمية الفقه ضمن النسيج الثقافي للحضارة الإسلامية، وهي أهمية غير متكلفة ولا متوهمة، وإنما هي أثر طبيعي للرغبة في التجاوب مع المطلب المجتمعي، ومع حرص الإنسان على الصدور في تصرفاته عن موقف شرعي يجعله مطمئنا إلى صحة الاختيار والفعل في إطار استحضار مراقبة الخالق سبحانه.

ولهذا السبب الموضوعي الضارب في عمق كينونة الفرد المسلم والمنبثق عن وعي المجتمع فإنه ليس وجيها أن يبدي البعض ضجره مما أسماه هيمنة الإسلام الفقهي على باقي صيغ الإسلام، ومن ضمنها الإسلام العرفاني.

كما أنه ليس سليما أن يتمثل البعض الفقه على أنه سلطة رابعة في المجتمع الإسلامي تضاف إلى السلطات الاعتيادية الثلاث في المجتمعات الحديثة.

إن هذه الأطروحات لا تصح ما دام حضور الفقه ناشئا عن حاجة يحس بها الإنسان المسلم الراغب في الانسجام مع اقتناعاته الإيمانية ليكون الفقه بهذا موصولا برغبة ذاتية فردية ومجتمعية لا يمكن معاكستها أو إهمالها لصالح شعارات لا يمكن التعلق بها في مقابل الوفاء بحاجة المجتمع الدائمة إلى الموقف الفقهي.

ويظل التمكين للفقه سمة من سمات مجتمع يرغب في ضبط تصرفات الأفراد والجماعات وفق قاعدة ما يجوز وما لا يجوز، المعبر عنها شرعا بالحلال والحرام. وهو بالذات ما تمثله القوانين في جميع الدول الحديثة التي لا تسمح بوجود أي فراغ قانوني في أي مجال من مجالات الحياة رغم تسارع وتيرة بروز المستجدات والطوارئ، فتعقد لذلك ندوات وطنية ودولية من أجل تحيين القوانين وتفادي حالة الفراغ القانوني.

إن بالإمكان رد دعاوىٰ طغيان المعرفة الفقهية علىٰ معارف أخرىٰ وجدانية أو عقلية أو غيرها ما دامت المعرفة الفقهية معرفة ذات طبيعة خاصة ومتفردة بحكم كونها معرفة واقعية وعملية وهي تنشأ عن نظر خاص وتعامل خاص مع أصول الاستنباط فكانت بذلك متميزة منهجا وغاية.

كما يمكن رد وسم الفقه بأنه يمثل سلطة رابعة بكونه غير قابل لأن يرتب عقب السلطات الثلاث ليربي عليها، لأن موقعه الطبيعي هو موقع التوجيه لها والإشراف علىٰ مساراتها والتعقيب عليها بالقبول أو الرفض بناء علىٰ انسجامها مع الأحكام الإسلامية أو مخالفتها لها، فالقضاء ليس سلطة مطلقة مستقلة عن الفقه، لأن العلم بالفقه هو شرط ولاية في القضاء، والأمر لا يختلف في المجتمعات الأخرىٰ إلا باستبدال القانون بالفقه.

وكما أن القاضي مقيد بنصوص القانون فإن القاضي في المجتمعات الإسلامية مقيد بأحكام الفقه.

إن الواضح من مواقف الذين يضيقون ذرعا بالفقه أنهم يرون فيه منافسا لأطروحات ترفض اصطباغ الحياة بالمعطىٰ الديني، وهم يرون في الفقه عموما وفي استمرار الفتوىٰ خصوصا شاهدا علىٰ قدرة الشريعة علىٰ تأطير الحياة وعلىٰ الإجابة عن جميع أسئلة الأفراد والمجتمعات، وهو ما لا يبقي عمليا مساحة لأطروحات مغايرة.

ومن أجل المحافظة علىٰ الحضور الفقهي فقد وجب تنشيط الحركة الفقهية وتفعيل الاجتهاد الجماعي خصوصا من أجل تفادي الفراغ التشريعي الذي يحدثه تخلف الفقه عن مستجدات الحياة.

وفي هذا السياق فإني أضع بين يدي القارئ جملة أبحاث فقهية أنجزتها في ظروف استدعت كتابتها فكانت بذلك إسهاما في نقاش كان يدور حول قضاياها.

ولقد حاولت تلك البحوث أن تعرض وجهة نظر قد تمثل مضامينها رأيا مخالفا أو مساندا ليتسنىٰ في نهاية المطاف استخلاص الموقف الفقهي المؤسس علىٰ استحضار كل الآراء في الموضوع المدروس.

لقد اتجهت هذه البحوث إلىٰ دراسة قضايا فقهية أرىٰ أنها في حاجة إلىٰ معالجة أو إلىٰ مزيد تعميق للبحث فيها، ومنها: قضايا تغيير الجنس، وتعاطي المنشطات، وإحياء الوقف الذري، وتوظيف الوقف، وتبرع المسلمين بأعضائهم لغير المسلمين، واندراج الأمن ضمن مفهوم الاستطاعة في الحج، وما أشبه هذه الموضوعات التي تقتضي مزيد تركيز عليها.

ومع ذلك فإن هذه البحوث لم تقصد إلىٰ الحسم في قضايا فقهية هي موضوع تساؤل وبحث، وإنما قصدت إلىٰ عرض مواقف فقهية معينة قد تساند مواقف أخرىٰ مماثلة، وقد تخالف مواقف أخرىٰ مغايرة، وقد تكون متفردة بما ذهبت إليه، لكنها في جميع الحالات يمكن أن تمثل ضميمة تساعد علىٰ توسيع زاوية الرؤية للنازلة موضوع البحث عن طريق تعديد الأقوال المعبرة عن مواقف استنباطية مختلفة تتيح إمكانات للمقابلة والمقارنة وللترجيح والاختيار بعد ذلك وفق ما درج عليه النظر الفقهي، وحسبما أصله علم أصول الفقه الذي عقد أبوابا للتعارض والترجيح، ودعا إلىٰ افتراض وجود المخالف والمنازع في الرأي، وإلىٰ عرض دعواه والرد عليها بالأدلة الكفيلة بتوهينها وإضعافها، وهو ما جعل النشاط الفقهي عملا ذهنيا حواريا لم يهمل الآراء المناقضة، وإنما عالجها بأسلوب حواري فريد، يمكن الاطلاع علىٰ بعض تجلياته من خلال دراسة علم الخلاف العالي وأسباب الاختلاف.

إن هذه البحوث ليست فتاوىٰ بالمعنىٰ العرفي في الغالب، وإنما هي دراسات تمهيدية يمكن أن تمد مؤسسات الفتوىٰ الجماعية بمادة فقهية تسلط الأضواء علىٰ جوانب من الموضوعات المدروسة، ليتسنىٰ لها بعد ذلك تقريب المواقف وتطويق الخلاف وحصره في أضيق نطاق بعد قراءة شاملة لكل الاجتهادات والمواقف.

إن الكتابة في الموضوعات الفقهية المعاصرة هي مظهر الإيمان بضرورة استمرار الفقه في تأطير الحياة وضبطها على نهج الشريعة، وهو فعل يتأكد في سياق ثقافي تتزاحم فيه مشاريع التوجيه مما يورث الإنسان حيرة وترددا يحتاج معها إلى أن يأوي إلى ركن شديد من المعرفة الشرعية المنبثقة عن حكم الله ورسوله. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

معالم الفتوى في الإسلام

إن الحديث عن الفتوىٰ هو في الحقيقة حديث عن أبرز موجه لحركة المجتمع الإسلامي الذي يسعىٰ أفراده إلىٰ أن تكون تصرفاتهم منسجمة مع هدي الشريعة، ولذلك صح للباحثين في مجال التاريخ الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية أن يعتمدوا كتب الفتاوىٰ والنوازل الحافلة بنوع من الفقه الحي مصادر موثقة لتعرف العادات والممارسات الاجتماعية التي كانت تطرح علىٰ المفتين لكشف موقف الشريعة منها.

إن الإفتاء يعني بالنسبة للإنسان المسلم مشروعية الفعل وإمكانية الإقدام عليه، ولذلك كانت النتائج القيمة تترتب علىٰ الفتاوىٰ الصحيحة، كما أن نتائج أخرىٰ وخيمة كانت تترتب علىٰ الفتاوىٰ الخاطئة التي يصدرها غير المؤهلين علميا.

واعتبارا لخطورة الفتوىٰ وما تمثله من مشروعية الفعل فقد كان منطقيا أن تضبط ضبطا لا يحجر علىٰ المفتي المقتدر، وإنما يصون مجالها من أن يخترقه من ليس أهلا له فيسيء بها إلىٰ المجتمع.

لقد كان رسول الله ﷺ بإرشاده وإشارته هو الساعي الأول إلىٰ ضبط الفتوىٰ وتعيين المؤهلين لممارستها ممارسة كلية أو جزئية وفق ما لهم من علم بموضوعاتها. فقال عليه السلام: أقضاكم علي، وأفرضكم زيد، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ، وأقرؤكم أبي. وبهذا التمييز النبوي يكون عليه السلام قد حدد جهة الاختصاص التي بإمكانها أن تمارس الإفتاء والقضاء بعد انتهاء مرحلة حياته ﷺ. ومع كثرة الصحابة وقدرتهم البيانية علىٰ التعامل مع النص الشرعي، فإن فئة محدودة منهم هي التي اختصت بالإفتاء علىٰ العهد النبوي، وهم لا يتجاوزون اثني عشر صحابيا[1].

---

(1) الفكر السامي للحجوي (1/ 171).

وبعد الفترة النبوية توسعت دائرة المفتين، لكن الذين أثرت عنهم فتاوىٰ لا يتجاوزون مائة ونيفا وثلاثين شخصا[1] منهم المتوسعون في الفتوىٰ ومنهم المقلون منها، ومع رسوخ الصحابة في العلم وقدرتهم علىٰ الاجتهاد، فقد كونوا مجموعات استفتائية كانت أشبه ما تكون بمجموعات البحث الأكاديمي المعاصر، فكان عمر وعبد الله وزيد بن ثابت يشكلون مجموعة واحدة فيستفتي بعضهم من بعض، وكان علي وأبو موسىٰ الأشعري وأبي بن كعب يكونون مجموعة أخرىٰ فيستفتي بعضهم من بعض[2] وفيما سوىٰ هذا فقد كان المفتون من الصحابة يراجع بعضهم بعضا، فكان عمر دائم الاستفتاء لعلي، وكان يتعوذ من معضلة لا أبا حسن لها. وكان علماء الصحابة يرجعون إلىٰ عائشة يستفتونها في الفرائض[3] وكان معاوية كثيرا ما يسأل عليا في قضايا فقهية عديدة فكان يجيبه عنها رغم ما كان بينهما[4].

وخلال فترة الصحابة تأسست مؤسسة الفتوىٰ الجماعية، فكان الخلفاء إذا عرضت لهم قضايا كبيرة تداولوا أمرها وخرجوا من ذلك بموقف اتفاقي، وقد تكرر هذا في نوازل منها: دفن الرسول ﷺ، وتوريث الجدة، وإلحاق المجوس بأهل الكتاب في أخذ الجزية.

ذكر الرواة عن ميمون بن مهران أن أبا بكر كان إذا وردت عليه النازلة نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه نصا يقضي به، وإلا فإن علم شيئا عن رسول الله ﷺ قضىٰ به، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضىٰ في ذلك بقضاء. فإن أعياه جمع رؤوس الناس وخيارهم واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم علىٰ

(1) إعلام الموقعين لابن القيم (1/ 21).
(2) إعلام الموقعين (1/ 24).
(3) إعلام الموقعين (1/ 26).
(4) التراتيب الإدراية، عبد الحي الكتاني (2/ 366).

أمر قضى به، وكان عمر يفعل ذلك[1]. ومن خلال هذا النص يتبين أن تأسيس الفتوى الجماعية قد تم على يد أبي بكر الصديق وامتد العمل بها في زمن عمر، وقد تكرر في تاريخ المسلمين الحضاري أن يجتمع العلماء في مجالس عديدة يصدرون فيها فتاوى جماعية ثم يوقعون عليها، وقد أورد جمال الدين القاسمي في كتابه عن الفتوى في الإسلام نموذجا من الفتوى الجماعية حررت في القرن السابع ووقع عليها مفتون متعددون[2].

واعتناء بأمر الفتوى ومنعا لما يمكن أن ينجر عن تعاطيها ممن لا يتوفر على شروطها العلمية والأخلاقية من نتائج سلبية فقد سلكت الشريعة مسالك عديدة لمنع غير المؤهلين من التطاول عليها ومن ذلك ورود نصوص عديدة محذرة من اقتحام مجال الإفتاء لغير المؤهل. فقال سفيان بن عيينة: أجرأ الناس على الفتيا أقلهم علما[3].

وقال ابن المنكدر العالم بين الله وخلقه فلينظر كيف يدخل بينهم[4].

وقال مالك: من أجاب فينبغي قبل الجواب أن يعرض نفسه على الجنة والنار وكيف خلاصه[5].

وقد ساق ابن الصلاح وابن القيم رأي مالك في الإفتاء وفيه يقول: ما أفتيت حتى شهد لي سبعون من أهل المدينة أني أهل لذلك، ولا ينبغي لرجل أن يرى نفسه أهلا حتى يسأل من هم أعلم فيه، وما أفتيت حتى سألت ربيعة ويحيى بن سعيد فأمراني بذلك ولو نهياني لانتهيت، وإذا كان أصحاب رسول الله ﷺ تصعب عليهم

---

(1) تاريخ الخلفاء للسيوطي (ص: 44) ومقدمة كتاب القضاء للغزي (ص: 59).

(2) الفتوى في الإسلام لجمال الدين القاسمي (ص: 137).

(3) أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص: 78).

(4) المجموع شرح المهذب للنووي (1/ 40).

(5) الفتوى في الإسلام لجمال الدين القاسمي (ص: 44).

المسائل ولا يجيب أحد منهم عن مسألة حتىٰ يأخذ رأي صاحبه مع ما رزقوا من السداد والتوفيق والطهارة، فكيف بنا نحن الذين غطت الذنوب والخطايا قلوبنا[1].

من تحفظات العلماء علىٰ تعاطي الفتوىٰ أن اعتبروا من أفتىٰ عن جهل فألحق بفتواه ضررا بالمستفتي ضامنا لما أتلفه. وقد استدل ابن القيم علىٰ وجوب الضمان بحديث من تطبب ولم يعرف منه طب فهو ضامن[2]. ونظم الشيخ بهرام المالكي جملة المسائل التي لا يعذر فيها بالجهل فذكر منها إفتاء الجاهل وإلحاقه ضررا[3].

إن هذه الاشتراطات ليست إلا شيئا يسيرا مما سمح به المجال، وإلا فإن مبحث الفتوىٰ والاستفتاء يظل موضوعا متميزا من البحث الأصولي والفقهي، وقد كان الحرص من ضبطه نابعا عن رغبة في تجنيب الناس الاعتماد إلىٰ فتاوىٰ خاطئة يمكن أن تخلف آثارا سيئة علىٰ المجتمع الإسلامي.

وبناء علىٰ هذا فقد حرصت الأمة الإسلامية علىٰ إيلاء خطة الإفتاء ما هي جديرة به من الضبط والعناية، فكان المحتسب يمر بالمسجد ويسأل من يتعاطىٰ الإفتاء والتدريس عن مشيختهم وما لهم من إجازات العلماء، فإن وجد منهم من لم يتأهل منعه أو سمح له بالوعظ وبالحديث في الرقائق والأخبار علىٰ أن يلقي كلامه واقفا حتىٰ يستبين الناس أنه ليس أهلا للفتوىٰ.

وقد أصبح منصب المفتي منصبا معروفا علىٰ مستوىٰ الأقطار الإسلامية، وحينما افتتح محمد الفاتح القسطنطينية وجعلها مركز الدولة لقب مفتي العاصمة بشيخ الإسلام، ومنحه اختصاصات واسعة، وجعل باقي المفتين بالمناطق تابعين له، وقد ظل منصب شيخ الإسلام قائما إلىٰ أن ألغي سنة 1922.

---

(1) أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص: 80)، وأعلام الموقعين (4/ 178).

(2) إعلام الموقعين(4/ 185).

(3) مسائل لا يعذر فيها بالجهل شرح منظومة بهرام (ص: 46).

وقد أسست كثير من البلاد الإسلامية وعلى مستوى مؤتمر الدول الإسلامية مجمعات فقهية ودورا للإفتاء أصبحت تمارس الإفتاء الجماعي، وكل هذه صيغ من ضبط الإفتاء.

وقد بحث العلماء موقف المؤهلين للفتوى من الفتاوى التي تصدرها جهات معتمدة، وخلص بعض الفقهاء إلى القول بالالتزام بالفتوى، مع إمكان بيان الموقف المخالف إذا تبين للمؤهل قوة حجته[1].

ومهما يكن الأمر فإن ضبط الإفتاء العام وتحديد جهة تمارسه في ما له طبيعة عمومية يرتب على القائم به واجب الجد في البحث عن الحق والإخلاص في ذلك والنصح في تقديم الفتوى التي تحفظ الحكم الشرعي وتبحث عن الحل الشرعي للمعضلات التي يواجهها المجتمع.

---

(1) الفتيا ومناهج الإفتاء.د. محمد سلمان الأشقر (ص: 156).

شخصية الفقه المالكي

فهم عميق للكتاب والسنة

وحماية لعقيدة الأمة

وقدرة فائقة على إعمال النصوص والأصول في الوقائع

تشهد الحياة الدينية في فترتها الراهنة تحولات عميقة في المجال الديني تستدعي تمثلا جيدا وتحليلا موضوعيا لحقيقة ما يجري، بغية استثمار الإيجابيات ودرء السلبيات التي يمكن أن تصل بالمجتمع إلى تركيز ثقافة الخلاف والصراع الناشئ عن اختلاف المنطلقات الاجتهادية والفقهية، مع ما يصحب هذا النوع من الخلاف من تعصب يعوق توحد الأمة، ويمنع ائتلافها على مشاريع الخير وتعاونها على مواجهة عدوها المتمثل في المخططات المتطلعة إلى اجتثاث كل فضيلة متبقية في الأمة.

إن حياتنا الدينية تعيش حالة رجوع جماعي إلى قيم الإسلام مدفوعة في ذلك برغبة عارمة في إحياء الإسلام في نفوس الناس، وفي واقعهم المعيش، ومن تجليات تلك العودة أن الحياة أصبحت تصطبغ بالكثير من مظاهر الإسلام على مستوى بروز التدين في المؤسسات التعليمية في الثانويات وفي الجامعات، وعلى مستوى تعاملات الناس وممارستهم للشعائر الإسلامية، وعلى إقبالهم المتزايد على المساجد، وعلى أداء مناسك الحج والعمرة، واهتمامهم بالأعياد الإسلامية، ومتابعتهم للبرامج الإسلامية في الفضائيات العربية، وتناسل الجمعيات والمنظمات الإسلامية، ورواج الكتب والصحف الإسلامية، وغير ذلك من المظاهر والمؤشرات التي تنبئ عن تجذر الإسلام في وجدان هذه الأمة المغربية.

إلا أن مكمن الخلل في هذه الحياة الدينية، يتمثل أنها لم تكن قد استعدت استعدادا حقيقيا لتأطير هذه الرجعة تأطيرا علميا شرعيا يعصم الأمة من أسباب الزلل، وينقذها من الارتماء خارج حافتي الاعتدال في الرأي، والقبول بالخلاف الإيجابي، وقد كان غياب هذا التأطير نتيجة حتمية من نتائج وأد المؤسسات التعليمية الإسلامية، أو تعويقها عن تكوين علماء متمكنين قادرين على إبراز أحكام الإسلام وتنزيلها على الوقائع، وتقديمها للناس في صورة لا تختلف عن الصورة الإقناعية والمنطقية التي تقدم بها كل المعارف في جميع المؤسسات والمنتديات.

إن حياتنا الدينية غير المؤطرة علميا تشكو حاليا من فوضى في التوجيه الفقهي هي نتيجة طبيعية لشغور كثير من مواقع التوجيه والإفتاء، وهو ما أغرى كثيرا من غير

ذلك على إصدار فتاوى ليست في معظمها المؤهلين بسد الفراغ أول الأمر، ثم جرأهم إلا رجع صدى لفتاوى أخرى قد تستند إلى دليل أحادي معزول غير مقابل بغيره ولا خاضع لخطوات الترجيح بين الأدلة، وبهذا أصبحت الكثير من المساجد ساحات لهدم المؤصل القائم على متين العلم، لاستنبات كثير من الأحكام التي لا تثبت طويلا أمام البحث والتمحيص والمعارضة، وقد كان بالإمكان اعتبار هذا كله لونا من البحث عن الحق، لولا أن الأمر تجاوز هذا إلى الإخلال بالوحدة الفكرية والاجتماعية، لأمة ظلت عبر تاريخها الطويل منسجمة متآزرة.

حينما نريد تحديد أسباب الارتباك الفقهي في حياتنا الدينية، فإن بالإمكان أن نرده إلى سيادة مفهومين هما:

- **أولا**: اعتقاد خطأ التمذهب بمذهب فقهي.
- **ثانيا**: اعتقاد وجود تباين بين مقررات الفقه وأحكامه وبين السنة النبوية التي لها بلا امتراء حق الطاعة دون غيرها من أقوال البشر.

وأعتقد أن هذين المفهومين يحتاجان إلى أن يكونا موضوع حوارات علمية جادة ومكثفة، ولا سبيل إلى تجاوز الأزمة الحالية إلا بالإجابة عن هذين الطرحين، خصوصا وأن الكثير من الجهود تبذل في دعمهما وتركيزهما، مقابل غياب شبه مطلق، لأي دعم للاتجاه المقابل وهو ما أخل بالتوازن العلمي الذي به تتبين الحقائق.

وبما أن هذه المساهمة لا تتناول موضوع الأخذ بمذهب من المذاهب الفقهية، فإني أترك الحديث عن ذلك، وأكتفي بالإحالة على ما هو مثبت ومستفيض في كتب أصول الفقه من أحكام الاجتهاد والتقليد، وأحصر الكلام هنا في أهمية وجود المذهب المالكي في الحياة المغربية باعتباره مذهبا سنيا يقوم على إدراك سليم لمضامين النصوص الشرعية، وعلى استثمار مؤصل لأحكامها، وعلى اعتباره مذهبا حقق وحدة الأمة وفرغها للنهوض بواجباتها الحضارية.

المذهب المالكي في عمق الحياة المغربية

لقد اختار المغاربة المذهب المالكي عن علم وإدراك عميق لمزاياه، بعد أن أعياهم التفرق بين كثير من المذاهب الفقهية والعقدية، فقد عرفوا المذهب الحنفي وتمذهبوا به، وأخذت إمارة بني مدرار بسجلماسة بالمذهب الخارجي، وعرفت المذهب العقدي الاعتزالي جهات عديدة من المغرب. وقد عانى المغرب انقسامات وحروبا لمدة ثلاثة قرون، بسبب هيمنة المذهب الخارجي الذي كان من شأنه التوجه إلى الغير بدعوى الكفر طردا لأصلهم في تكفير فاعل الكبيرة.

وقد ظل المغرب يرقب عن كثب ما حققه وجود المذهب المالكي في إفريقيا، بعد أن أدخله إليها رجال، منها ممن صحبوا مالكا، وهم علي بن زياد. وعبد الرحمن بن أشرس. والبهلول بن راشد. وعبد الله بن غانم القيرواني. كما عرف المغاربة ما حققه المذهب المالكي من حضور قوي بالأندلس، بعد أن عاد إليها زياد بن عبدالرحمن المعروف بشبطون. حاملا فقه مالك وعاد إليها الغازي بن قيس الذي شهد مالكا وهو يؤلف الموطأ. وسعيد بن أبي هند[1].

وقد نشر مذهب مالك بالمغرب رجال منهم: أبو هارون عمران بن عبد الله العمري[2]. وأحمد بن حذافة العمري[3]. وبشار بن بركانة[4].

وقد كان دراس بن إسماعيل (ت357هـ) أبرز من أدخل مذهب مالك إلى المغرب (ت357هـ)[5] وقد عده بعض المؤرخين مدخل المذهب إلى المغرب، لشهرته ومكانته العلمية، وإلا فإن المذهب قد عرف بالمغرب لما وفد نحو 500 من الفرسان من أهل

---

(1) ترتيب المدارك (3/ 123).
(2) ترتيب المدارك (5/ 149) الديباج المذهب(1/ 154).
(3) ترتيب المدارك(5/ 149).
(4) ترتيب المدارك (5/ 149).
(5) ترتيب المدارك(6/ 82)، وشجرة النور (ص: 103).

الأندلس على إدريس الثاني، ومنهم علماء مالكيون، أمثال عامر بن محمد القيسي، الذي استقضاه إدريس الثاني، وكان قد سمع من مالك، ومنهم أبو الحسن عبد الله بن مالك الأنصاري، الذي تولى عقد شراء الأرض التي بنيت عليها مدينة فاس[1].

لقد اختار المغاربة المذهب المالكي عن وعي وتبصر وإدراك حقيقي لمزاياه، وهم الذين عرفوا غيره من المذاهب كالمذهب الحنفي، ومذاهب أخرى عقدية، كالمذاهب الخارجية والشيعية، وقد عانى المغرب من الاتجاه الخارجي النزاع بطبعه إلى التشدد القائم على تكفير مقترف الكبيرة الشيء الكثير.

ولهذا كله، فإنه يستبعد أن يكون اتصال المغاربة بالمذهب المالكي اتصالا عفويا عارضا على نحو ما يوحي به قول من رأى أن المغاربة أخذوا بالمذهب المالكي لوجوده في طريق الحاج، أو لكون المذهب متجاوبا مع الطبيعة الفطرية أو البدائية التي كان عليها المغاربة، ويدفع هذا كله أن المذهب المالكي ساد في أوساط لا تقل في مداركها وفي مستواها الحضاري عما عرف في بغداد أو دمشق أو غيرها من مدائن الإسلام، إذ عاش المذهب في فاس وفي قرطبة وأشبيلية وغيرهما من الجهات التي لا زالت إلى الآن تعطي شواهد ناصعة على المستوى الحضاري الذي كان مناخا للمذهب المالكي.

أما عن دعوى وقوع المذهب على طريق الحاج، فإن ذلك يفسر واقع التعرف عليه ولا يفسر سبب الأخذ به، وإلا فإن الذي جلبوا المذهب لم يكونوا مجرد حجاج أو طوافين تستوقفهم كل حلقة أو مذهب، وإنما كانوا رجال علم طلبوه في بلادهم، وعرفوا مسائله ثم خرجوا إلى المدينة قاصدين الاتصال بمالك على الخصوص.

إن الذي اجتذب المغاربة إلى المذهب المالكي ليست دواعي عارضة، أو اعتبارات ظرفية هي آتية بالصدفة، وإنما هي أسباب ودواع ترجع إلى خصائص المذهب

---

(1) الاستقصاء (1/ 167)، وتطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي محمد شرحبيلي (ص: 57).

المالكي، وما يحققه من أخذ بالكتاب والسنة من جهة، ومن فهم عميق للآثار، ومن رعاية للمصالح التي هي مبنى التشريع الإسلامي كله، ومن احتياط من الانزلاق في الضلال والانحراف، وذلك بسد كل ذريعة مؤدية إليه، ومن رغبة في جمع الشمل ومن بعد عن تعميق الخلاف، وذلك عن طريق رعاية الخلاف المؤسس على سند معتبر.

إن المقاصد التي حققها الآخذ بالمذهب المالكي، هي التي طبعت المجتمع المغربي بمزايا عديدة منها: الوحدة العقدية والحيوية الفقهية، التي تؤطر كل المستجدات، والقدرة الفائقة على إيجاد أجوبة وحلول لكل النوازل، وذلك بإعمال الأصول التي قام عليها المذهب، حتى أصبحت من مآثره ومفاخره، وبها أصبح فقهها مرنا قادرا على ضبط حركة المجتمع، مهما تسارعت وتيرة تطوره.

ويمكن إعطاء فكرة عن طبيعة هذه الدواعي التي ليست دواعي ماضية انقطعت وصارت في ذمة التاريخ، وإنما هي إلى الآن دواع وأسباب موضوعية لا زالت قائمة، وذلك من خلال إبراز المعطيات والعناصر الموضوعية التالية:

- انتظام المذهب المالكي لمقررات العقيدة السنية، وقدرته على إيقاف الشذوذ العقدي والفكري.
- واقعية الفقه المالكي.
- رحابة الفقه المالكي وقدرته على الإجابة عن النوازل والمستجدات.

⊠الدواعي الموضوعية لاختيار المغاربة للمذهب المالكي⊠

انتظام المذهب المالكي لمقررات العقيدة السنية وقدرته على إيقاف الشذوذ العقدي والفكري

من الأخطاء العلمية التي يقع فيها كثير من دارسي المذهب المالكي تشطيرهم له وحصرهم إياه في المباحث الشرعية العملية التي تنتظم العبادات والمعاملات والأقضية والجنايات، وهي المباحث التي أصبحت تشكل مضمون الفقه، على اعتبار أن الفقه هو الأحكام الشرعية العملية أو الفرعية[1].

ومعلوم أن الاقتصار على الأحكام الفرعية أو العملية يقصي الأحكام العقدية أو الأحكام الأصلية التي يتناولها علم خاص يسمى علم العقيدة أو علم التوحيد، وهي الأحكام التي جمع بعضها أبو حنيفة تحت تسمية الفقه الأكبر[2]. وبصرف النظر عن محاولة بعض المعتزلة نفي تصنيف أبي حنيفة لكتاب الفقه الأكبر، فإن عامة علماء الحنفية قد حفظوا مواقفه العقدية[3].

لقد كان أعلام الفقه المالكي على وعي تام باشتمال المذهب على مباحث العقيدة كما تحدث بها مالك رحمه الله، وقد تكون رسالة ابن أبي زيد القيرواني وما صدرت به من قضايا عقدية من أبرز الشواهد على اشتمال المذهب على العقيدة، وتظل المصادر الفقهية المالكية المطولة أكثر استقطابا وتصويرا لقضايا العقيدة المالكية، ويمكن أن نأخذ مثلا على هذا، من كتاب الذخيرة للقرافي، فقد أفرد عقيدة مالك

---

(1) أصول الفقه لابن مفلح المقدسي(1/ 11)، شرح الورقات لإمام الحرمين (ص: 26).

(2) التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفرايني (ص: 185)، وكشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودوي(1/ 36).

(3) منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر لعلي القاري.

بكتاب خاص هو كتاب الجامع الذي قال فيه:هذا الكتاب يختص بمذهب مـالك،لا يوجد في تصانيف غيره من المذاهب[1].

وقد قسم القرافي كتاب الجامع إلى فروع تلتها تنبيهات.

وقد أبرز الكتاب أن عقيدة مـالك، كانت عقيدة من أدركهم من السلف الصالح لا يحيد عنها، ولذلك كان شديد النأي بنفسه عن البدع العقدية قبل العملية، وهو الذي طالما ردد قول الشاعر:

وخير أمـور الناس ما كان سنة وشر الأمور المحدثات البـدائـع

لقد كان مـالك يبغض الابتداع والمبتدعين، وقد سئل عن الصلاة خلف أهل البدع القدرية وغيرهم، فقال: لا أرىٰ أن يصلي خلفهـم، قيـل فالجمعـة؟ قـال: إن الجمعـة فريضة، وقد يذكر عن الرجل الشيء وليس هو عليه، فقيـل: أرأيـت إن استيقنت أو بلغني من أثق به أليس لا أصلي الجمعة خلفه، قال: إن استيقنت[2].

وكان إذا سئل عن أهل الأهواء، قال عنهم: بئس القوم لا تسلم علـيهم واعتـزالهم أحب إلي[3].

ولقد ورث المـالكية عن إمـامهم كراهية أهل البدع العقدية، فوقفـوا بـذلك حـائلا دون تفشي كثير من الضلالات التي عانت منها جهات كثيرة مـن الـبلاد الإسـلامية، يروي القاضي عياض، أن ثلاثة من أعلام المذهب بـالقيروان ممـن اتـصلوا بمـالك، وهم عبد الله بن غانم، وعبد الله بن فروخ الفارسي، والبهلول بن راشد، صـلوا علـىٰ رجل من المسلمين، ثم قدم لهم ابن صخر المعتزلي فامتنعوا من الصلاة عليه[4].

---

(1) الذخيرة شهاب الدين القرافي (13/ 231).
(2) سير أعلام النبلاء للذهبي (8/ 68).
(3) الانتقاء لابن عبد البر (ص: 91).
(4) ترتيب المدارك (3/ 111).

إن من أبرز معالم معتقد مالك كما صورها القرافي وغيره أنه كان يعتقد في الله أنه واجب الوجود حي بحياة، قادر بقدرة، مريد بإرادة، عالم بعلم، سميع بسمع، بصير يبصر، متكلم بكلام، وأن صفاته واجبة الوجود، أزلية أبدية عامة التعلق، فيتعلق علمه بجميع الجزئيات والكليات (الواجبات والممكنات، وإرادته تعالىٰ متعلقة بجميع الممكنات)، وعلمه متعلق بجميع المعلومات، وبصره متعلق بجميع الموجودات، وسمعه سبحانه متعلق بجميع الأصوات والكلام النفساني حيث كان من خلقه والقائم بذاته، وأن قدرة الله عامة التعلق بجميع الممكنات الموجودة في العالم من الحيوان وغيرهم، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1]. له أن يفعل الأصلح، وله ألا يفعل ذلك ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[2].

وكان مالك يعتقد أن التقليد في العقيدة لا يجزئ[3]. وكان يثبت رؤية الله في الآخرة[4]. وكان يرىٰ أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، وبعضه أفضل من بعض[5].

أما عقيدة مالك في الرسول ﷺ، فهي تتشمل في معرفة أحواله وصفاته وفي تبليغه وفي وجوب طاعته، وقد ضرب مالك أروع الأمثلة في توقير رسول الله ﷺ والتأدب معه، وقد كان يعبر عن ذلك بشديد التوقير لحديث رسول الله ﷺ، فكان لا يؤديه إلا علىٰ طهارة ومع تجمل خاص. ذكر الحافظ المزي أن مالكا كان إذا أراد أن يخرج للحديث توضأ وضوءه للصلاة، ولبس أحسن ثيابه، ولبس قلنسوة ومشط لحيته، فقيل له في ذلك، فقال: أوقر به حديث رسول الله ﷺ[6].

(1) سورة الشورى الآية: 11.
(2) سورة الأنبياء الآية: 23.
(3) الذخيرة للقرافي(13/ 231).
(4) سير أعلام النبلاء للذهبي (8/ 102)، حلية الأولياء لأبي نعيم(6/ 326)، ومناقب الأئمة الأربعة لابن عبد الهادي (ص: 96).
(5) ترتيب المدارك (1/ 183)، حلية الأولياء (6/ 327)، وسير أعلام النبلاء (8/ 77)، الانتقاء(ص:77).
(6) تهذيب الكمال للحافظ المزي (27/ 110).

ومن معالم اعتقاد مالك في أصحاب رسول الله ﷺ، أنه كان يرىٰ أنهم خير القرون، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، وأن أفضلهم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، وقيل عثمان وعلي، ولا يفضل بينهما، ورویٰ عن مالك القولان، وأن المهاجرين أفضل عصره عليه السلام، وأن أفضلهم العشرة، وأفضل العشرة الأئمة الأربعة، ثم أهل بدر من المهاجرين، والمهاجرون علىٰ قدر السبق والهجرة، وأن من رآه ساعة أو مرة أفضل من أفضل التابعين[1]. وقد كان مالك يفتي بأن من سب النبي ﷺ قتل، ومن شتم أصحابه أدب، وكان يرىٰ أن من سب أصحاب رسول الله ﷺ لا حظ له في فيء المسلمين[2]. وذلك لأن الله حصر الفيء في ثلاثة أصناف من المومنين في قوله تعالىٰ: ﴿لِلْفُقَرَآءِ اِ۬لْمُهَٰجِرِينَ اَ۬لذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾[3] وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَالذِينَ تَبَوَّءُو اُ۬لدَّارَ وَالِايمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾[4] وقوله: ﴿وَالذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اَ۪غْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا اَ۬لذِينَ سَبَقُونَا بِالِايمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِے قُلُوبِنَا غِلّاٗ لِّلذِينَ ءَامَنُواْ..﴾[5] وشاتم الصحابة ليس من هؤلاء، فلذلك لا يستحق شيئا من فيء المسلمين[6].

ولقد أورد عياض في الشفاء مجمل أقوال المالكية في من سب أصحاب رسول الله ﷺ[7].

وليس بالإمكان تتبع كل ما نقل عن مالك في قضايا العقيدة، لأن ذلك يستدعي أن تفرد له كتابات خاصة، وإنما أريد أن أشير إلىٰ أن الأخذ بالمذهب المالكي كان يعني

---

(1) الذخيرة للقرافي (13/ 233).

(2) حلية الأولياء (1/ 324).

(3) سورة الحشر الآية: 8.

(4) سورة الحشر الآية: 9.

(5) سورة الحشر الآية: 10.

(6) الانتقاء لابن عبد البر (ص: 73).

(7) الشفاء بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض (2/ 652).

فيما يعني الأخذ بكل تلك الحقائق العقدية، وهو ما كان يشكل قاعدة عقدية تمنع فشو الانحرافات والضلالات العقدية التي تؤدي إلى تمزق المجتمع وتضارب فئاته.

لقد أسهم المذهب المالكي بعقيدته السنية إسهاما قويا ومستمرا في توحيد المغرب فكريا، وهي خدمة لم تستطع بعض المذاهب السنية الأخرى أن تنهض بها لتوفرها على تصورات تسهل تسرب بعض التيارات غير السنية، ومن أمثلة ذلك ما ذكره القاضي عياض عن انتشار المذهب الحنفي في دولة العبيديين بتونس، وذلك لموافقتهم لهم في مسألة التفضيل[1]. ويقصد عياض بالتفضيل ما كان يذهب إليه أبو حنيفة من أن فاطمة بنت الرسول ﷺ أفضل النساء، وقد أول حديث أفضلية خديجة بأن ذلك بسبب أنها أمها، لا بسبب السيادة العامة، وقد ذهب الحنفية إلى أن عائشة إنما هي أفضل عموم النساء[2] وليست أفضل سيدات بيت النبوة. إن هذا الرأي كان ولا شك صلة وصل وعامل التقاء بين الفاطميين والحنفية، فمن ثم شكل كل فريق حماية للآخر.

ولقد أفادت المتابعات أنه قد كان من الحنفية مثلا معتزلة يقولون بخلق القرآن، وينفون الرؤية ويقتصرون على القول بفسق منتقص عائشة، بينما كان مالك يقول بتكفيره لمخالفته صريح القرآن في تزكيتها[3].

لقد أصبح علماء المذهب المالكي أمناء على استمرار العقيدة السنية في الغرب الإسلامي، وذلك بما كانوا يبدونه من نفور من الابتداع، وما كانوا يعاملون به مظهري البدع ودعاتها من كراهية وإقصاء، وقد أدوا في سبيل ذلك الثمن من سلامتهم ومن حياتهم في كل الفترات التي كان يتغلب فيها المد الشيعي أو الخارجي.

(1) منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر لعلي الفارسي (ص: 347).
(2) منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر لعلي الفارسي (ص: 347).
(3) الشفاء للقاضي عياض(2/ 654).

تذكر مصادر التاريخ أن داعية العبيديين أبا عبد الله الصنعاني، قد ألغىٰ بتونس صلاة التراويح، لأنها من فعل عمر وفرض إطالة صلاة العشاء، وأظهر العبيديون سب الصحابة علىٰ المنابر إلا علي بن أبي طالب، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر، وسلمان الفارسي، وأبا ذر، وأضافوا إلىٰ ألفاظ الأذان عبارة حي علىٰ خير العمل، وأسقطوا عبارة الصلاة خير من النوم من أذان الصبح، وأمروا بالصلاة علىٰ علي بن أبي طالب، والحسن والحسين في الخطب، وحملوا الناس علىٰ الأخذ بمذهب جعفر بن محمد[1]. روىٰ عبد الله بن محمد المالكي في رياض النفوس، أن جبلة بن حمود، جاءه موفد الأمير وقال له: يقول لك الأمير كرر الإقامة وسلم اثنتين، ولا تقنت في الصبح فانتهره جبلة، وقال له: الأمير لا يعلمنا أمر ديننا[2].

لقد كان الفقهاء المالكية عند مستوىٰ الذود عن العقيدة الإسلامية، لكنهم أدوا الثمن أذىٰ تحملوه، وقد بلغ بعضهم درجة الموت، فقد امتحن ابن أبي زيد القيرواني، والقابسي، وأبو عمران الفاسي[3]. وقتل أبو عبد الله الشيعي إسحاق بن البرذون[4]. وأبا بكر بن هذيل[5].

لقد روىٰ عياض تفاصيل الحكم عليهما بالموت، وذكر أن الشيعة بالقيروان، كانوا يميلون إلىٰ مذهب أهل العراق أي الحنفية لموافقتهم إياهم في مسألة التفضيل ورخصة مذهبهم، ورفعوا الأمر إلىٰ أبي عبد الله الشيعي، وقد استدل أبو إسحاق ابن البرذون علىٰ صحة إمامة أبي بكر الصديق بأن عليا كان يقيم الحدود بين يديه، فلولا أنه كان إمام هدىٰ مستحقا للتقديم لما حلت له معونته، وقد أمر أبو عبد الله الشيعي بحبس

(1) البيان المغرب (1/ 151).
(2) رياض النفوس للمالكي (2/ 45)، وترتيب المدارك (4/ 376).
(3) الاستقصاء للناصري (1/ 138).
(4) ترتيب المدارك (5/ 118).
(5) ترتيب المدارك (5/ 118).

ابن البرذون وابن هذيل ثم قتلهما، ولما قدم ابن البرذون للموت طلب منه أن يرجع، فقال أعن الإسلام تستتيبني، ثم قتل الرجلان وربطا بالحبال وجرتهما البغال في الشوارع ثم صلبا ثلاثة أيام[1].

وقد كاد أحمد بن عبد الله بن أبي الأحوص يلاقي ذات المصير، لولا أن إبراهيم بن أحمد الشيعي تخوف من أثر ذلك[2].

وسيرا على هذا النهج في الدفاع عن السنة وفي مقاومة البدع تمحض الفقه المالكي لأن يكون فقه سنة، وفقه مقاومة للبدع، عاصما من التشرذم والتسيب بين اتجاهات عديدة، لهذا السبب تحديدا اتخذ المذهب المالكي مذهبا رسميا للدولة في الغرب الإسلامي.

قد كان هشام بن عبد الرحمن أول من دعا الناس إلى ذلك بالأندلس، حسبما يذكره عياض في المدارك، والونشريسي في المعيار، عن هشام بن عبد الرحمن بن معاوية.

وقد كان هشام رجلا طلب العلم وبحث عن الرجال، ونقر عن أحوالهم تنقيرا لم يبلغ شأوه كثير من أهل العلم، وكتب في ذلك إلى الفقيه أبي إبراهيم قائلا: قد نظرنا طويلا في أخبار الفقهاء، وقرأنا ما صنف من أخبارهم إلى يومنا هذا، فلم نر مذهبا من المذاهب غيره أسلم منه، فإن فيها الجهمية والرافضة والخوارج والمرجئة والشيعة إلا مذهب مالك رحمه الله تعالى، فإنا ما سمعنا أحدا ممن تقلد مذهبه قال بشيء من هذه البدع فالاستمساك به نجاة إن شاء الله[3].

لقد أورد القاضي عياض هذا القول من قبل الونشريسي إعجابا به وتسليما بفحواه، ودعمه بما حكاه من أن القرويين مزقوا أسمعتهم من ابن أبي حسان وطرحوها على بابه لكلمة بدرت منه لأمير إفريقيا حضه بها على العصاة، ولا يعد

(1) ترتيب المدارك (5/ 118).
(2) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب لابن عذارى (1/ 130)، وترتيب المدارك (2/ 493).
(3) المعيار المعرب للونشريسي (6/ 357).

صوابها في بعض الأحوال، وكان الأولى بمثله غيرها لأمانته وفضله وتقدمه[1]. وقد كان عبد الله بن أبي حسان المذكور قد أشار على زيادة الله بمعاقبة الجند الثائرين، وكانوا قد هدموا بيوت ابن أبي حسان، لكن الناس لم يقبلوا منه تلك الإشارة، وتركوا الأخذ عنه، بل إنهم مزقوا كل ما سبق لهم أن أخذوه عنه[2].

إن دعوة هشام بن عبد الرحمن إلى الأخذ بالمذهب المالكي التي رأى فيها البعض أنها إلزام للناس بما لا يلزم، ليست إلا عملا يراد به صيانة العقيدة قبل الفقه أولا، ثم توحيد القضاء والفتوى في تدبير الأمور، خصوصا حينما يعلم أن الحياة المدنية كلها كانت تقاد وتضبط بالفقه، فلم يكن صوابا أن يختلف القضاة في الأحكام فيحكم هذا بلزوم الحُبُس مثلا، ويحكم الآخر بعدم لزومه، ويحكم هذا بجواز التفاضل في غير الأموال الربوية الستة، ويمنع ذلك آخرون في الأقوات أو الأطعمة، أو في كل المكيلات والموزونات إذا بيعت بأجناسها، ولو أن الأمر ترك لاختيار المفتين والقضاة لأدى ذلك إلى اضطراب شديد، لا تستقيم الأوضاع الاجتماعية معه.

إن حمل الناس على مذهب مالك لم يكن إلا نوعا من تقنين الأحكام الفقهية لنقلها من مستوى الفتوى غير الملزمة إلى مستوى الحكم الملزم.

ولقد استشير كثير من الفقهاء المحدثين في حكم تقنين الفقه فأفتى بجواز ذلك علماء كثيرون منهم: الشيخ علي الخفيف وحسنين مخلوف من علماء مصر والشيخ عبد الوهاب الحافظ من سوريا والأستاذ أبو الأعلى المودودي من باكستان، والشيخ عبد العزيز آل الشيخ من السعودية، وغير هؤلاء[3].

---

(1) ترتيب المدارك(1/ 22).

(2) ترتيب المدارك (3/ 314).

(3) الإسلام وتقنين الأحكام. د. عبد الرحمن عبد العزيز القاسم. مطبعة السعادة مصر 1973.

واقعية الفقه المالكي

إن المقصود من دراسة الفقه، هو أن يكون سبيلا إلى إبراز معالم السلوك اليومي الصحيح، وفق مراد الشريعة، حتى لا يتورط المسلم في شيء مما حرمه الله عليه، وحتى يؤدي عباداته التي هي مظهر الاستسلام والخضوع لله على الصفة التي جعلها الشرع مجزئة ورافعة للتكليف، ومن خلال هذه المقاصد والأهداف، يتبين أن للفقه مقاصد عملية، وأنه من التحريف لرسالته، ومن الخروج عن منهجه أن يصير ضربا من الرياضة العقلية الاحتمالية، أو يصير تفريعا لآراء تجريدية، لا صلة لها بالواقع.

وإذا كان المطلوب في الفقه أن يكون واقعيا ليكون عمليا، فإن مالكا رحمه الله يعتبر الموصل الأبرز لهذا الاتجاه، وذلك بكثرة ما أثر عنه من الروايات في هذا الشأن.

وقد كان مالك لا يجيب في مسألة حتى يسأل، فإن قيل نزلت، أجاب عنها، وإلا أمسك، ويقول: إن المسألة إذا وقعت أعين عليها المتكلم، وإلا خذل المتكلف[1].

ولقد تدارس العلماء قضية افتراض المسائل والإجابة عنها، وكان مستند المانعين من ذلك، الحديث الذي جاء فيه، أن النبي ﷺ نهى عن الغلوطات[2]. وقال الأوزاعي الغلوطات شدائد المسائل، أورد ابن عبد البر، أن ابن عمر قال: لا تسألوا عما لم يكن، فإني سمعت عمر يلعن من يسأل عما لم يكن[3].

وبما أن مالكا كان متأثرا بفقه ابن عمر، وبفقه عمر بن الخطاب، فإنه من الطبيعي أن يذهب مذهبهما في منع الافتراض الذي ليس تحته عمل.

لقد تحول هذا الاتجاه الذي رسخه مالك إلى منهج في البحث، وفي استهلاك الزمن، وهو منهج جنب من الدخول في المماحكات والمناقشات التي أضاعت على

---

(1) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر(2/ 132).
(2) مسند الإمام أحمد بن حنبل مسند رجل من غفار (5/ 435).
(3) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (2/ 139).

شعوب أخرى أوقاتا كان حريا بها أن تستغلها في ما ينفع، لكنها لما لم تفعل، أضاعت وقتا ثمينا للإنتاج واندثرت حضارتها وصارت تعرف بفساد منهجها فقيل عن كثير من المماحكات العقيمة إنها مناقشات بيزنطية.

لقد حافظ الفقهاء المالكية على صفاء المنهج الذي ثبته مالك وأخذوه في جملة ما أخذوا من مذهب مالك، وتجنبوا الانزلاق إلى الافتراض، وروى عياض في المدارك أن زياد بن عبد الرحمن مدخل المذهب إلى الأندلس وجه إليه أحد ملوك الأندلس سؤالا عن كفتي ميزان الأعمال يوم القيامة، أهما من ذهب أم من فضة؟ فأجابه زياد، حدثنا مالك عن ابن شهاب قال: قال رسول الله ﷺ: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه، وسترد فتعلم»[1].

رحابة الفقه المالكي وقدرته الفائقة على الإجابة عن النوازل والمستجدات

إذا كان المراد من الفقه أن يواكب الحياة فيضبطها ويجيب عن مستجداتها ونوازلها من منطلق التصور الإسلامي، فإن المذهب المالكي يمثل بناء متكاملا قادرا على الإحاطة بكل القضايا، وذلك بوفرة ما فيه من الأصول الاستنباطية التي من شأنها أن تحقق اجتهادا شاملا يواجه المعضلات، ويدرء المفاسد ويحقق المصالح بحسب ما تفرزه المستجدات.

إن الأصول التي قام عليها المذهب المالكي،كفيلة بتحقيق مطالب لا بد منها لمجتمع ينظم حياته وفق هدي الإسلام، ويسعى لما تسعى إليه كل المجتمعات من جلب نفع ودفع ضرر، فهذه الأصول تضمن الأخذ بالكتاب والسنة من خلال فهمهما فهما عميقا يتجاوز الظاهرية التي تهدر علل الأحكام، كما أن تلك الأصول تحقق رعاية المصالح التي عليها مبنى التشريع الإسلامي كله، وهي أيضا تصون المجتمع وتعصمه من الانزلاق إلى التسيب العملي، فتمنع كل ذريعة مؤدية إلى ذلك، وهي تسعى

---

(1) ترتيب المدارك (3/ 120).

إلى محاصرة الخلاف والتفرق حسبما يقرره من إمكان رعاية الخلاف المؤسس على نظر صحيح إلى غير ذلك مما تحققه الأصول المالكية الوافرة من غايات.

إن تفرد المذهب المالكي بكثرة الأصول الاستنباطية قد اعتبر من قبل بعض الدارسين ميزة للمذهب وحسنة من حسناته ولذلك استغرب بعضهم أن يحاول بعض المالكية الاعتذار عن هذه الكثرة التي كان الأجدر بهم أن يدافعوا عنها، يقول محمد أبو زهرة في معرض بيانه لمزية المذهب على غيره، أما كثرة أصوله فإنه أكثر المذاهب أصولا، حتى إن علماء الأصول من المذهب المالكي يحاولون الدفاع عن هذه الكثرة، ويدَّعون على المذاهب الأخرى أنها تأخذ بمثل ما يأخذ به من الأصول عديدا، بل إننا نقول إن الأمر لا يحتاج إلى دفاع، لأن تلك الكثرة حسنة من حسنات المذهب المالكي، يجب أن يفاخر بها المالكيون لا أن يحملوا أنفسهم مؤونة الدفاع، ولذلك نحن نرى أنه أكثر المذاهب أصولا[1].

والخلاصة أن هذا التعدد في الأصول التي استند إليها المذهب المالكي في استمداد الأحكام قد أكسبه قدرة فائقة على التعامل مع الوقائع، وهيأه لأن يجد الحلول للمشاكل اليومية أكثر من غيره.

الفقه المالكي وارتباطه بالكتاب والسنة

قد يكون غريبا بل ومزعجا أيضا لدى جميع الذين خبروا الفقه المالكي أصولا واستدلالا ووسائل أن يطرح التساؤل عن صلة الفقه المالكي بالكتاب والسنة وعن انبنائه عليهما وانبثاقه عنهما.

لكن ما لا يمكن احتماله التغاضي عنه أو إهماله هو أن يشهد الواقع تكرر وتنامي دعوة عارمة إلى نبذ الكثير من مقررات الفقه المالكي على الخصوص، على اعتبار أنه لا يمثل إلا آراء الفقهاء واجتهاداتهم التي قد تجافي السنة وتنأى عنها في

(1) مالك. محمد أبي زهرة (ص: 376). دار الفكر الإسلامي.

بعض الأحكام. وقد أصبح الخلاف حول بعض الممارسات في المساجد شأنا يوميا كثيرا ما ينتهي بخصومات حادة.

إني أرى أن القول بانفصال الفقه الإسلامي عن الكتاب والسنة ليس إلا تطبيقا جزئيا لدعوى أطلقها المستشرق المجرى أجناس جولدزيهر 1921 والمستشرق الألماني شاخت 1969 الذي ألقى في الأكاديمية الإيطالية سنة 1956 بحثا زعم فيه أن المذاهب الفقهية قد تشكلت من مجرد أقوال كثيرة للفقهاء، وقد حاولت أن تكمل القصور الواقع في الكتاب والسنة بعد أن جدت حوادث لا يستوعبها هذان المصدران[1].

ولا أرى أن هناك فرقا بين قول جولدزيهر وشاخت، وقول من يزعم أن أحكام المذهب المالكي أو غيره إنما هي آراء شخصية لا صلة لها بالكتاب والسنة.

لهذا وجب تحقيق القول في صلة المذهب المالكي بالكتاب والسنة لا دفاعا عن المذهب المالكي وحده، وإنما دفاعا عن الفقه الإسلامي في عمومه باعتباره حصيلة ما يمكن أن يبذل من جهد علمي من أجل وصل الواقع المعيش بالشريعة عن طريق الاستنباط من النصوص، وعن طريق إعمال الأصول والأسس التي قام عليها الفقه حفاظا على العلاقة العضوية القائمة بين تلك الأصول وبين الشريعة نصا وروحا.

ولعل الإلحاح على تأكيد انفصال الفقه عن الكتاب والسنة ليس في غايته ومآله إلا محاولة لتفريغ الساحة الفكرية منه، ليخلو المجال لمن أراد أن تكون الحياة غير منضبطة بأحكام الشرع ليوجهها فكر وضعي ويسيرها في الاتجاهات التي يشاء. لذا صح أن نعتبر محاولة إقصاء الفقه وتغييبه تمهيدا للاستفراد بالحياة.

---

(1) مفهوم الفقه الإسلامي، نظام الدين عبد الحميد (ص: 93)، مؤسسة الرسالة 1984.

ومن أجل تجلية متانة الصلة بين المذهب المالكي والكتاب والسنة، فإنه لا بد من استعراض القضايا التالية:

- **شخصية مالك الحريصة على الالتزام بالكتاب والسنة.**
- **اندراج فقه مالك ضمن اتجاه فقهي أشمل هو فقه أهل المدينة.**
- **توفر المذهب المالكي على أصول استنباطية تبعية تساعد على إيجاد الأحكام الشرعية.**

⌧شخصية مالك الحريصة على الالتزام بالكتاب والسنة⌧

لا شك أن التركيز على الصفات والمزايا الخلقية لشخص من الأشخاص يفيد كثيرا في معرفة إمكان التزامه أو تفريطه في المبادئ والقيم التي يجري الحديث عن علاقة الفقه بها، وحينما يتعلق الأمر بشخص الإمام مالك، فإنه يعرف عنه أنه كان شديد المحبة لرسول الله ﷺ، وافر الأدب معه، كثير الاعتناء بحديثه، قوي التمسك بهديه.

فأما عن توقير مالك لشخص الرسول ﷺ، فإنه كان يرى حرمته ميتا كحرمته حيا، فلذلك أخذ مالك على أبي جعفر المنصور وهو يناظره رفع صوته في المسجد النبوي، وقال له: يا أمير المومنين: لا ترفع صوتك في هذا المسجد، فإن الله تعالى أدب أقواما فقال: ﴿لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ﴾[1] ومدح أقواما فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَٰتَهُمْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمْتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾[2]. وذم قوما فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[3].

وإن حرمته ميتا كحرمته حيا فاستكان إليها أبو جعفر، وقال يا أبا عبد الله: استقبل القبلة وأدعو أم أستقبل رسول الله ﷺ؟ فقال: ولِمَ تصرف وجهك عنه، وهو وسيلتك ووسيلة أبيك آدم عليه السلام إلى الله يوم القيامة، بل استقبله واستشفع به، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾[4].

وقد بلغ من أدب مالك مع شخص رسول الله ﷺ أنه كان لا يركب دابة في المدينة المنورة توقيرا لجسده الشريف[5].

(1) سورة الحجرات الآية: 2 .
(2) سورة الحجرات الآية: 3 .
(3) سورة الحجرات الآية: 4 .
(4) سورة النساء الآية: 64.
(5) ترتيب المدارك(1/ 126)، انتصار الفقير السالك 153.

شخصية مالك الحريصة على الالتزام بالكتاب والسنة

لا شك أن التركيز على الصفات والمزايا الخلقية لشخص من الأشخاص يفيد كثيرا في معرفة إمكان التزامه أو تفريطه في المبادئ والقيم التي يجري الحديث عن علاقة الفقه بها، وحينما يتعلق الأمر بشخص الإمام مالك، فإنه يعرف عنه أنه كان شديد المحبة لرسول الله ﷺ، وافر الأدب معه، كثير الاعتناء بحديثه، قوي التمسك بهديه.

فأما عن توقير مالك لشخص الرسول ﷺ، فإنه كان يرى حرمته ميتا كحرمته حيا، فلذلك أخذ مالك على أبي جعفر المنصور وهو يناظره رفع صوته في المسجد النبوي، وقال له: يا أمير المومنين: لا ترفع صوتك في هذا المسجد، فإن الله تعالى أدب أقواما فقال: ﴿لَا تَرْفَعُوٓا۟ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِىِّ﴾[1] ومدح أقواما فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَٰتَهُمْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمْتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾[2]. وذم قوما فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[3].

وإن حرمته ميتا كحرمته حيا فاستكان إليها أبو جعفر، وقال يا أبا عبد الله: استقبل القبلة وأدعو أم أستقبل رسول الله ﷺ؟ فقال: ولِمَ تصرف وجهك عنه، وهو وسيلتك ووسيلة أبيك آدم عليه السلام إلى الله يوم القيامة، بل استقبله واستشفع به، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾[4].

وقد بلغ من أدب مالك مع شخص رسول الله ﷺ أنه كان لا يركب دابة في المدينة المنورة توقيرا لجسده الشريف[5].

---

(1) سورة الحجرات الآية: 2 .

(2) سورة الحجرات الآية: 3 .

(3) سورة الحجرات الآية: 4 .

(4) سورة النساء الآية: 64.

(5) ترتيب المدارك (1/ 126)، انتصار الفقير السالك 153.

وكان من عادته إذا صلىٰ بمحراب مسجد رسول الله ﷺ ألا ينفتل بعد الصلاة عن يمينه حتىٰ لا يولي قبر رسول الله ﷺ ظهره، وإنما كان ينقلب عن يساره، أما عن تأدبه مع حديث رسول الله ﷺ وتثبته في روايته، فله شواهد عديدة منها، أنه قال: أدركت سبعين تابعيا في هذا المسجد ما أخذت العلم إلا عن الثقات المامونين[1].

وكان يقول إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذونه، لقد أدركت سبعين ممن يقول، قال رسول الله ﷺ: عند هذه الأساطين فما أخذت عنهم شيئا، وكان أحدهم لو أؤتمن علىٰ بيت مال لكان أمينا إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن[2]. ومن ذلك أنه مر علىٰ ابن أبي حازم وهو يحدث فجازه، فسئل عن ذلك فقال: لم أجد موضعا، فكرهت أن آخذ حديث رسول الله ﷺ وأنا قائم[3].

ويأتي في قمة مظاهرتوقيره لسنة رسول الله ﷺ تشدده في قبول المروي منها إلا ما ثبت لديه أنه صحيح بلا امتراء، وقد ذكر عنه أنه أدرك عائشة ابنة طلحة بن عبيد الله، وهي تابعية ولو أنه أخذ عنها لكان بينه وبين عائشة أم المومنين راو واحد، لكن ذلك لم يغره بالرواية عنها، فلما سئل عن ذلك قال رأيت فيها ضعفا[4].

ولقد كان مالك قد وضع الموطأ من عشرة آلاف حديث اصطفاها من مائة ألف حديث، كان قد جمعها، وما زال يخبر أحاديث الموطأ ويعرضها علىٰ الآثار حتىٰ رجعت إلىٰ خمسمائة حديث وهو احتياط لم يقع لأحد مثله[5].

ولقد كان مالك حريصا أشد ما يكون الحرص علىٰ التزام الوارد من الكتاب والسنة، ومن ذلك أنه قد سئل عن الرجل يدعو فيقول خطابا لله تعالىٰ: يا سيدي، فقال: يعجبني أن يدعو بدعاء الأنبياء ربنا ربنا[6].

---

(1) حلية الأولياء(6/ 323).
(2) ترتيب المدارك (1/ 136).
(3) انتصار الفقير السالك (ص: 173).
(4) كشف المغطى لابن عاشور (ص: 15).
(5) كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ محمد الطاهر بن عاشور (ص: 15).
(6) حلية الأولياء (6/ 320).

وعلى الإجمال، فالأخبار الدالة على توقير مالك لحديث رسول الله ﷺ وعلى تمسكه بسنته كثيرة، تجعل تصور مخالفته للسنة أمرا مستبعدا ذهنيا على نحو ما هو مستبعد واقعيا.

إذا قيل إن الانحراف عن السنة إنما تم من قبل الفقهاء المالكية لا من مالك نفسه، فإن هذا أيضا لا يثبت لأن المالكية ليسوا رجلا واحدا أو رجالا معدودين، وإنما هم أفواج متلاحقة من العلماء الأثبات الذين يستحيل أن يتواطؤوا على مخالفة السنة، تماما كما لا يمكن أن يتفق الأفراد المكونون للتواتر على الكذب عقلا.

⌫ اندراج فقه مالك ضمن اتجاه فقهي أشمل هو فقه أهل المدينة ⌦

كثيرا ما يحاول البعض تصوير المذهب المالكي على أنه لا يمثل الكتاب والسنة إلا تمثيلا جزئيا، كما يحاول هذا البعض أن يوهم أن المذهب المالكي هو جملة اجتهادات وفهوم انتهى إليها مالك فصارت مذهبا له، وكثيرا ما يتمدد هذا القول في أذهان الناس فيحدث موقفا نفسيا ضد مذهب مالك.

إن الحقيقة هي أن مذهب مالك ليس إلا صيغة متكاملة وإخراجا نهائيا لمذهب اعتمل في جو المدينة المنورة، وقام على صياغته علماء المدينة ابتداء من طبقة الصحابة مرورا بطبقة كبار التابعين ومنهم الفقهاء السبعة وانتهاء بعد ذلك إلى شيوخ مالك من التابعين.

لقد غلبت التسمية باسم المذهب المالكي على التسمية بمذهب أهل المدينة، وذلك بسبب اهتمام مالك بتأصيل المسائل الفقهية تأصيلا يحدد طرائق استنباطها من أدلتها الكلية، وبسبب توفر عدد هائل من طلاب العلم الذين أخذوا عن مالك علمه وجمعوه في كتب حفظت المذهب.

نشأة فقه أهل المدينة

إن مذهب أهل المدينة لا يعود في نشأته إلى زمن مالك، وإنما هو فقه موغل في الزمن بدأ يتشكل منذ زمن الصحابة الذين عاشوا بالمدينة المنورة، فقد عاش أكثرهم في المدينة، ثم تفرق بعضهم في الآفاق، لكن عمر استبقى منهم أكثر من مائة وخمسين من مشاهيرهم، ويكفي أن يكون من الصحابة الذين صاغوا مذهب أهل المدينة أصحاب الفتوى، ومنهم: أبو بكر وعمر وعلي وعائشة وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري، وقد كان لبعض هؤلاء أقوال فقهية عديدة، يمكن أن تجمع في سفر ضخم كما يقول ابن حزم[1]. وقد حدث ما توقعه ابن حزم فقد جمع د. رويعي بن راجح الرحيلي فقه عمر في الحدود، والجنايات ودية وأرش ما دون النفس فجاءت في ثلاثة أجزاء[2].

وبعد انتهاء فترة الصحابة المدنيين، برز بالمدينة فقهاء التابعين الذين ورثوا علم الصحابة، وقد تجاوز عددهم بالمدينة المائة وسبعين تابعيا من أهل العلم، وهذا العدد الوفير يعطي انطباعا عن تمكنهم من استجماع قدر كبير من علم السنة النبوية.

وقد تركز علم علماء التابعين المدنيين عند سبعة منهم:

- ✓ سعيد بن المسيب راوية علم عمر وأحفظ الناس لقضائه[3].
- ✓ عروة بن الزبير بن العوام[4].

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (5/ 665).

(2) فقه عمر بن الخطاب موازنا بفقه أشهر المجتهدين الكتاب الحادي والثلاثون من مطبوعات جامعة أم القرى مكة المكرمة.

(3) تهذيب الكمال للمزي (11/ 66)، وسير أعلام النبلاء للذهبي (5/ 53)، وطبقات الفقهاء للشيرازي(ص:39).

(4) تهذيب الكمال للمزي (20/ 11)، سير أعلام النبلاء للذهبي (4/ 421)، طبقات الفقهاء للشيرازي(ص:40).

- القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق [1].
- خارجة بن زيد بن ثابت الأنصاري[2] .
- سليمان بن يسار [3].
- عبيد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي[4].
- أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث[5].

ويضاف إلى هؤلاء علماء آخرون بالمدينة لم يبلغوا مبلغ السبعة ولم يشتهروا اشتهارهم أمثال أبان بن عثمان، وسالم ونافع وأبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وعلي بن الحسين وغيرهم[6].

وقد قدر لمالك أن يأخذ عن فئة من علماء التابعين يشكلون طبقة أخرى، وقد كانوا جامعين حافظين للعلم الموروث بالمدينة، ومن أبرز هؤلاء الذين كانوا مشيخة مالك الذين أخذ عنهم العلم والتأدب بالسنة أخذا علميا وعمليا.

- ابن شهاب الزهري[7].

---

(1) تهذيب الكمال للمزي(23/ 427)، سير أعلام النبلاء للذهبي(5/ 53)، طبقات الفقهاء للشيرازي(ص:41).
(2) تهذيب الكمال للمزي(8/ 8)، سير أعلام النبلاء للذهبي(4/ 437)، طبقات الفقهاء للشيرازي(ص:42).
(3) تهذيب الكمال للمزي (12/ 100)، سير أعلام النبلاء للذهبي(4/ 444)، طبقات الفقهاء للشيرازي(ص:43).
(4) تهذيب الكمال للمزي(19/ 73)، سير أعلام النبلاء للذهبي(4/ 475)، طبقات الفقهاء للشيرازي(ص:42).
(5) تهذيب الكمال للمزي(33/ 112)، سير أعلام النبلاء للذهبي(4/ 416)، طبقات الفقهاء للشيرازي(ص:42).
(6) إعلام الموقعين (1/ 31).
(7) تهذيب الكمال للمزي (4/ 142)، وسير أعلام النبلاء للذهبي (5/ 95)، وطبقات الفقهاء للشيرازي(ص: 46).

✓ ربيعة بن عبد الرحمن المعروف بربيعة الرأي[1].

✓ نافع بن سرجس[2].

✓ زيد بن أسلم[3].

✓ يحيىٰ بن سعيد الأنصاري[4].

ولقد كان كل واحد من هؤلاء عالما ثبتا جمع بين رواية الحديث وتطبيق السنة تطبيقا فيه وعي بما هو سنة نهائية مات عليها النبي ﷺ، وله تشبث صارم بما استقر أنه سنة. ولقد قال عمر بن عبد العزيز عن أحد هؤلاء الأعلام وهو ابن شهاب الزهري: لا أعلم أحدا أعلم بسنة ماضية منه.

⌧توفر المذهب المالكي على أصول استنباطية عديدة تساعد على استمداد الأحكام الشرعية⌧

إن الذي يؤهل أقوال مجتهد من المجتهدين لأن تصير مذهبا فقهيا متميزا هو أن تخضع عملية استنباط ذلك المجتهد لمنهج محدد يعتمد أصولا استنباطية ويستبعد أخرىٰ لا يراها أصولا تشريعية، ويتشكل ذلك المذهب حينما تتضافر جهود تلامذة ذلك المجتهد وأتباعه علىٰ خدمته، فيفرعون علىٰ تلك الأصول مسائل فقهية عديدة.

ومذهب مالك هو في جوهره طريقته في الاستنباط اعتمادا علىٰ أصوله التي ارتضاها، وميزته هي وفرة الأصول التي قام عليها وتفرد بها عن مذاهب أخرىٰ.

---

(1) تهذيب الكمال للمزي (11/ 66)، وسير أعلام النبلاء للذهبي(5/ 53)، وطبقات الفقهاء للشيرازي(ص: 50)، وشجرة النور (ص: 46).

(2) سير أعلام النبلاء(5/ 95)، وشجرة النور الزكية (ص: 48).

(3) سير أعلام النبلاء (5/ 316)، طبقات الفقهاء (ص: 48)، شجرة النور (ص: 46).

(4) سير أعلام النبلاء (5/ 468)، طبقات الفقهاء (ص: 51).

يرى القرافي أن الأصول التي اشتركت فيها المذاهب هي تسعة عشر أصلا بالاستقراء وهي: الكتاب والسنة وإجماع الأمة وإجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابي والمصلحة المرسلة والاستصحاب والبراءة الأصلية والعوائد والاستقراء وسد الذرائع والاستدلال والاستحسان والأخذ بالأخف والعصمة وإجماع أهل الكوفة وإجماع العترة وإجماع الخلفاء الأربعة[1].

إن هذه الأصول التي هي إمكانات اجتهادية قد أخذ منها المذهب المالكي بأوفر حظ، إذ بلغت أصوله ستة عشر أو سبعة عشر أصلا، حسبما ذكره التسولي في البهجة نقلا عن الفقيه راشد رواية منه لقول شيخه أبي محمد صالح الذي نص على أن الأدلة التي بنى عليها مالك مذهبه ستة عشر هي: نص الكتاب وظاهره وهو العموم، ودليل الكتاب وهو مفهوم المخالفة، ومفهوم الكتاب، وهو باب آخر، وتنبيه الكتاب وهو التنبيه على العلة، ومن السنة أيضا مثل هذه الخمسة فهذه عشرة والحادي عشر الإجماع، الثاني عشر عمل أهل المدينة، والرابع عشر قول الصحابي، الخامس عشر الاستحسان، والسادس عشر الحكم بسد الذرائع، واختلف قوله في السابع عشر وهو مراعاة الخلاف، فمرة يراعيه ومرة لا يراعيه أبو الحسن، ومن ذلك الاستصحاب[2].

إن هذه الأصول الكثيرة قد منحت المذهب المالكي إمكانات استنباطية عديدة، وأكسبته مرونة وقدرة فائقة على تأطير الحياة وعلى إيجاد الحلول الشرعية لمعضلاتها.

وأعتقد أن كل تساؤل عن صلة المذهب المالكي بالكتاب والسنة إنما يجب أن ينصب أساسا على نوعية الأصول التي اعتمدها مالك وعلى طريقته في الموازنة والترجيح بين الأدلة النصية، فإذا هو رجح نصا لموجب أصولي على غيره، فإن من

---

(1) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول شهاب الدين القرافي (ص: 445).

(2) البهجة شرح التحفة (2/ 133)، ترتيب المدارك (1/ 87)، الفكر السامي (1/ 384)، مالك لمحمد أبو زهرة (ص: 215)، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي (ص: 136).

الخطإ ومن التحامل البين أن يدعي مدع أن مـالكا أو وغيره قد أهمل الـسنة لمـا عمـل بدليل وترك مقابله الذي يرىٰ أنه مرجوح لا يثبت أمـام الدليل القوي، إني أرىٰ أنـه لا يمكن إيضاح منهج مـالك في التعامل مع السنة إلا من خلال دراسة القضايا التالية:

- ✓ الترجيح بين الأحاديث بعمل أهل المدينة.
- ✓ تخصيص عموم القرآن بالحديث المسنود بعمل أهل المدينة.
- ✓ موقف مـالك من تخصيص القرآن بالحديث الآحادي.
- ✓ عمل أهل المدينة وتعبيره عن السنة النبوية.

⌧الترجيح بين الأحاديث بعمل أهل المدينة⌧

إن من أمثلة صنيع مالك في ترجيح النصوص متى امتنع الجمع بينهما أنه كان إذا تعارض لديه حديثان أحاديان وأحدهما يدعمه عمل أهل المدينة، فإنه يأخذ بالحديث المؤيد بعمل أهل المدينة، ومن ذلك أنه قد روي عن أنس بن مالك أنه قال: أمر بلال بأن يشفع الأذان ويوتر الإقامة. وورد في تعليم النبي ﷺ لأبي محذورة صفة الأذان أنه: الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله، ثم يعود فيقول: أشهد أن لا إله إلا الله مرتين، وأشهد أن محمدا رسول الله مرتين، حي على الصلاة مرتين، حي على الفلاح مرتين، الله أكبر الله اكبر لا إله إلا الله[1].

وقد وردت أحاديث فيها تربيع التكبير في الأذان، ومن ذلك حديث عبد الله بن زيد الأنصاري الذي ورد في بعض رواياته أن التكبير أربع مرات[2]. وترجيحا لإحدى الروايات قال مالك بتثنية الأذان وبالترجيع، يقول القرطبي: مذهب مالك رحمه الله تثنية الأذان كله غير أنه يرجع، وهو نقل أهل المدينة المتواتر عن أذان بلال وهو آخر أذانه وإلى أن توفي عليه النبي ﷺ [3].

ولقد كان مالك على علم بورود حديث تربيع التكبير، وقد سأله عن صحته رجل من أهل العراق فقال مالك: نعم، فقال له السائل فمالك لا تأخذ به، قال له مالك: ما أدري ما أذان يوم وليلة، هذا مسجد رسول الله ﷺ يؤذن فيه من زمانه إلى زماننا هذا خمس مرات في اليوم والليلة فلم يذكر عن أحد من الصحابة ولا من التابعين إنكار هذا الأذان[4].

---

(1) صحيح مسلم كتاب الصلاة باب الأمر بشفع الآذان إكمال المعلم (2/ 245)، المفهم (2/ 8).
(2) صحيح مسلم كتاب الصلاة باب الأمر بشفع الآذان إكمال المعلم (2/ 245)، المفهم (2/ 8).
(3) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم أحمد بن عمر القرطبي (2/ 8).
(4) ترتيب المدارك (1/ 50). انتصار الفقير السالك.274.

لقد عبر مالك عن مذهبه في الأذان لما سئل عن تثنية الأذان والإقامة، فقال: لم يبلغني في النداء والإقامة إلا ما أدركت عليه الناس، فأما الإقامة فإنها لا تثنى، وذلك لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا[1].

وقد ذكر ابن عبد البر، أن صفة الأذان، كما ذهب إليه مالك، وهي التكبيرة في أوله مرتين، قد رويت من وجوه صحاح في أذان أبي محذورة وفي أذان عبد الله بن زيد، ثم قال: والعمل عندهم بالمدينة وذلك في آل سعد القرظ[2].

وقال القاضي عبد الوهاب عن صيغة لأذان بالتثنية: إن ذلك مروي من حديث أبي محذورة وبلال وسعد القرظ وبأنه إجماع أهل المدينة [3].

تخصيص عموم القرآن بالحديث الآحادي المسنود بعمل أهل المدينة

من القضايا الأصولية التي انبنت عليها آثار فقهية كثيرة قضية تناول اللفظ العام لكل أفراده ودلالته عليها دلالة قطعية أو ظنية، فلقد رأى الأحناف أن اللفظ العام يدل على جميع الأفراد المندرجة تحت مفهومه دلالة قطعية، ما دام العموم لازما لذلك اللفظ، ولا سبيل إلى سلبه عنه إلا بدليل، يقول السرخسي الحنفي مقررا هذه الحنفية: إن المذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله[4].

لكن المالكية ومعهم غيرهم من بعض علماء المذاهب رأوا أن دلالة اللفظ العام على الفرد الواحد هي دلالة قطعية وهي دالة على باقي الأفراد دلالة ظنية احتمالية.

(1) الموطأ، ما جاء في النداء للصلاة.
(2) الاستذكار (4/ 12).
(3) الإشراف للقاضي عبد الوهاب مع الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف(1/ 335).
(4) أول السرخسي(1/ 132).

وتأسيسا على هذين الرأيين فإن الأحناف منعوا تخصيص الكتاب بخبر الآحاد أو بالقياس لأنهما ظنيان، يقول السرخسي: إن أكثر مشايخنا رحمهم الله يقولون أيضا: إن العام الذي لم يثبت خصوصه بدليل لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس[1].

لكن المالكية وكل من رأى أن دلالة العام على أفراده هي دلالة ظنية قد أجازوا تخصيص القرآن والسنة بمخصصات عديدة ذكر القرافي أنها تبلغ خمسة عشر مخصصا[2].

وقد نص الأصوليون المالكية على أنه يجوز تخصيص القرآن والسنة ببعضهما، فيخصص الكتاب بالكتاب وبالسنة، وتخصص السنة بالكتاب وبالسنة[3]. وإذا استشكل البعض كيف يقوى الآحادي من الأحاديث وهو ظني، على أن يخصص القرآن وهو قطعي، فإن الأصوليين يجيبونه بأن دلالة العموم في القرآن على جميع أفراده هي دلالة ظنية، فلا تمتنع أن تخصص بالحديث الآحادي[4]، وقد خصص المسلمون القرآن فعلا بأحاديث أحادية مثلما فعلوا لما خصصوا قول الله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[5] يقول النبي ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»[6].

---

(1) نثر الورود على مراقي السعود محمد الأمين الشنقيطي (1/ 249)وفتح الودود على مراقي السعود محمد الولاتي 78.

(2) شرح تنقيح الفصول للقرافي. 202.

(3) نشر البنود على مراقي السعود (1/ 256).

(4) نشر البنود على مراقي السعود (1/ 256).

(5) سورة النساء الآية: 3 .

(6) نشر البنود على مراقي السعود(1/ 257). شرح تنقيح الفصول للقرافي. 209. حديث أخرجه الإمام البخاري في كتاب النكاح، باب: لا تنكح المرأة على عمتها.

وكما خصصوا قول الله تعالىٰ: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[1] يقول النبي ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»[2].

وخص أبو بكر وعمر الآية أيضا بقول النبي ﷺ: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث»[3].

موقف مالك من تخصيص القرآن بالحديث الآحادي

إن الواقع من فعل مالك أنه لا يرىٰ أن دلالة العام علىٰ جميع الأفراد المنضوية تحت مفهومه قطعية، فمن ثم جوز تخصيص عموم القرآن بالحديث الأحادي من حيث المبدإ.

لكن مالكا ربما خصص القرآن بالحديث، وربما أبقىٰ القرآن علىٰ عمومه ولم يأخذ بما جاء به الحديث من تخصيص.

ولقد أثار هذا العمل تساؤلات عن حقيقة موقف مالك من التخصيص بالأحادي، وقد تبين بعد البحث والتقصي أن مالكا كان يخصص بالحديث الأحادي إذا تقوىٰ لديه بأن سانده عمل أهل المدينة، أو قياس، أو إجماع، وحينذاك يخصص به، وإذا كان عاريا عن كل مساندة لم يخصص به، وبهذا يتبين أن موقف مالك موقف وسط بين موقف أبي حنيفة الذي يتشدد في التخصيص بالأحادي وموقف عامة الذين يخصصون به إذا صح.

ومن أمثلة التخصيص بالحديث الأحادي وعدم التخصيص به أن مالكا أبقىٰ العموم في قول الله تعالىٰ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ

(1) سورة النساء الآية: 11.

(2) نثر الورود على مراقي السعود (1/ 305). حديث أخرجه الإمام البخاري في كتاب الفرائض. باب: لا يرث المسلم الكافر.

(3) نثر الورود على مراقي السعود(1/ 305)حديث أخرجه الإمام البخاري باب: قول النبي ﷺ: لا نورث ما تركنا صدقة..

﴿...أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾[1] ولم يخصصه بما ورد من أن رسول الله ﷺ نهى عن كل ذي مخلب من الطير[2]، لقد أبقى مالك على ما ورد في الآية من أن المحرم هو الميتة، والدم المسفوح، ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، ولم يقل بحرمة كل ذي مخلب من الطير، لأنه وجد أهل العلم بالمدينة لا يقولون بتحريمه فلم يتقو الحديث الذي يجعله صالحا لتخصيص الآية.

يقول الباجي في المنتقى أجاز مالك أكل الطير كله ما كان له مخلب وما لم يكن له، قال مالك: لا بأس أن يأكل الصرد والهدهد، ولا أعلم شيئا من الطير يكره أكله واختلف قول مالك في الخطاف[3]. وقال مالك: لم أسمع أحدا من أهل العلم قديما وحديثا بأرضنا نهى عن أكل كل ذي مخلب من الطير[4].

ورأى المالكية أن سباع الطير كالعُقاب والشاهين والغراب محرمة دون باقي ذوات المخلب[5].

ومن أمثلة تمسك مالك بالعموم في القرآن ما رآه من كراهة أكل لحوم الخيل، وقد وجد مالك في الموضوع نصوصا تفيد حلية أكل لحوم الخيل، ومنها حديث جابر الذي فيه أن رسول الله ﷺ نهى يوم خيبر عن الحمر الأهلية وأذن في لحوم الخيل[6]. وقول أسماء نحرنا فرسا على عهد رسول الله ﷺ فأكلناه[7]. وقد ذكر

---

(1) سورة الأنعام الآية: 145.

(2) مسلم كتاب الصيد باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير. الترمذي كتاب الصيد. سنن أبي داود كتاب الأطعمة. النسائي كتاب الصيد. سنن أبي داود كتاب الأضاحي ز مسند أحمد بن حنبل (2/ 147).

(3) المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد الباجي(3/ 132)أوجز المسالك محمد زكرياء الكاندهلوي(9/ 180).

(4) الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار لابن عبد البر(13/ 322).

(5) صحيح مسلم كتاب الصيد باب في أكل لحوم الخيل.

(6) صحيح مسلم كتاب الصيد باب في أكل لحوم الخيل.

(7) صحيح مسلم كتاب الصيد باب في أكل لحوم الخيل.

عياض الحديث الذي خرجه النسائي وأبو داود عن خالد بن الوليد أنه سمع النبي ﷺ يقول: لا يحل أكل لحوم الخيل والبغال والحمير، وقال النسائي يشبه إن كان صحيحا أن يكون منسوخا.

وأمام هذه الآثار فقد تمسك مالك بعموم القرآن ولم يخصصه بالأحاديث التي تفيد إباحة أكل الخيل، قال مالك في الموطإ: إن أحسن ما سمع في الخيل والبغال والحمير أنها لا تؤكل لأن الله تبارك وتعالى قال: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1] وقال تبارك وتعالى عن الأنعام: ﴿لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾[2] وقال تعالى: ﴿لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾[3] ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾[4]»[5].

لقد عرض أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي حجة مالك في القول بكراهة أكل لحوم الخيل فذكر أن الله تعالى ذكر الأنعام التي هي البقر والإبل والغنم في صدر الآية وعدد جميع ما ينتفع به منها ومن جملتها الأكل، ثم ذكر الخيل والبغال والحمير وذكر منافعها ولم يذكر منها الأكل، فلو كان الأكل جائزا لكان مذكورا فيها، لأن مقصود الآية التذكير بالنعم وتعديد ما أنعم الله به علينا في هذه الحيوانات من الفوائد، ثم إن الأكل من أهم الفوائد، فلو كان مشروعا فيها لما أغفله مع القصد إلى تعديدها.

ثم إن الله قد سوى بين الخيل والبغال والحمير في العطف والنسق، والبغال والحمير لا تؤكل، ثم اعتذر القائلون بالكراهة عن الحديث بأن ذلك كان في حال مجاعة وشدة حاجة[6].

---

(1) سورة النحل الآية: 8.
(2) سورة غافر الآية: 78.
(3) سورة الحج الآية: 32.
(4) سورة الحج الآية: 34.
(5) الموطأ كتاب الصيد ما يكره من أكل الدواب. الاستذكار لابن عبد البر(15/ 331)المنتقى للباجي(3/ 132)والقبس لابن العربي(2/ 625).
(6) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأحمد بن عمر القرطبي(5/ 228).

وعلىٰ النقيض من عدم تخصيص مالك العموم في قول الله تعالىٰ: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُه﴾[1] بحديث النهي عن أكل كل ذي مخلب من الطير، ومنعه تخصيص العموم في قول الله تعالىٰ: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا﴾[2] بما ورد من جواز أكل لحوم الخيل فأنه علىٰ النقيض من ذلك لم ير مانعا من تخصيص قول الله تعالىٰ: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾[3] بنهيه ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع حسبما وردت به الأحاديث، وقد كان مالك يرىٰ تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، وبهذا ترجم في الموطأ فقال: تحريم أكل كل ذي ناب من السباع[4]. وساق حديث أبي ثعلبة الخشني وحديث أبي هريرة، ونصهما قال رسول الله ﷺ أكل كل ذي ناب من السباع حرام، وعلق مالك علىٰ الحديثين قائلا وهو الأمر عندنا، ومعنىٰ هذا أن الواقع العملي بالمدينة يشهد بصحة الحديث وباستمرار العمل به إلىٰ آخر أيام رسول الله ﷺ.

إن منهج مالك في هذه القضايا الفقهية وأخذه بعموم القرآن تارة مع وجود الحديث المخصص، وتخصيصه بالحديث الأحادي تارة أخرىٰ، هو جوهر علمية الاجتهاد التي تقوم فيما تقوم عليه علىٰ الترجيح بين الأدلة وفق تصور أصولي مسبق، وإذا كان المجتهد قد رجح نصا علىٰ آخر، وأهمل نصا وألغىٰ آخر، فليس في ذلك شيء مما يمكن أن يقال عنه إنه إهمال للسنة، وإنما الأمر توثيق وعمل بترجيح الأقوىٰ لا غير.

(1) سورة الأنعام الآية: 146 .

(2) سورة النحل الآية: 8.

(3) سورة الأنعام الآية: 145.

(4) الموطأ كتاب الصيد تحريم أكل كل ذي ناب من السباع 404.

⌧عمل أهل المدينة وتعبيره عن السنة⌧

لقد كان لأبي إسحاق الشاطبي رؤية عميقة أعطت بعدا جديدا لقضية عمل أهل المدينة لما رأى فيه حكاية جماعية للعمل النبوي المستمر.

لقد قرر الشاطبي أن ما تنقل به السنة النبوية إما أن يكون سندا قوليا، وإما أن يكون سندا من فعل الرسول ﷺ، وإذا كانت أقواله ﷺ التي نقلتها الأحاديث المروية عنه مبينة لسنته، فإنها مع ذلك لا تقوى قوة النصوص التي تفيد عمله بشيء واستمراره عليه، لأن ذلك الحديث المروي يحتمل أن يكون قد نسخ أو قيل في معرض واقعة خاصة، أو اعتراه ما يجعله ضعيفا بسبب اختلال بعض شروط الصحة في نقله، وقد يحتمل غير ذلك من الاحتمالات، أما النقل نقلا جماعيا لاستمرار العمل النبوي فإنه لا يحتمل إلا احتمالا واحدا هو عمل النبي ﷺ واستمراره على ذلك إلى حين وفاته.

لقد تناول الشاطبي هذا الموضوع بدقة متناهية في الموافقات، وذكر أن كل دليل شرعي لا يخلو أن يكون معمولا به في السلف المتقدمين دائما أو أكثريا، أو لا يكون معمولا به إلا قليلا، أو في وقت ما، أو لا يثبت به عمل، فهذه ثلاثة أقسام[1].

فإذا كان القول النبوي قد اقترن بعمله ﷺ فلا إشكال، ومن ذلك فعله عليه السلام في الطهارات والصلوات والطلاق والبيوع.

أما إذا كان القول النبوي لم يصطحب بالعمل منه عليه السلام ومن الأئمة بعده إلا قليلا، فإنه يجب التثبت من سبب تركهم العمل به، فهذا الترك إما أن يكون لمعنى شرعي أو لغير معنى شرعي، وباطل أن يكون لغير معنى شرعي، فبقي أنهم لم يتركوه إلا لملحظ شرعي.

---

(1) الموافقات للشاطبي(3/ 56).

إن الشاطبي يرىٰ أنه إذا اختلف القول عما كثر عمل السلف به، فإن ما عمل به السلف هو السنة في حقيقتها، فإذا كان القول يقتضي فعلا ما، وكان عمل الناس علىٰ خلافه فإن مقتضاه أن يكون القول مرشدا إلىٰ الإباحة، لكن استمرار الفعل يرشد إلىٰ أن خلاف القول هو المندوب في الأمر، ومن ذلك مثلا أن قوله ﷺ: «أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر»[1]. ومدلوله تأخير الصلاة إلىٰ آخر وقتها، لكن عمله ﷺ كان علىٰ خلاف هذا، إذ ورد في حديث عائشة أنه عليه السلام كان يصلي العصر والشمس في حجرتها قبل أن تظهر، ولأجل ذلك عاتب الصحابة من أخر الصلاة عن أول وقتها، ففي هذه الحالة كان عمل رسول الله ﷺ وعمل الصحابة أرجح من حديث الإسفار الذي فيه تأخير الصلاة إلىٰ آخر وقتها.

وعملا بهذا الترجيح بين قول لم يصاحبه عمل أو قل العمل به وعمل استمر عليه الناس، فقد كان مالك يرىٰ تقديم العمل المستمر الذي وجد عليه التابعون، وكان يرىٰ أنه لم يكن مستمرا فيهم إلا وهو مستمر في الصحابة، وأنه لم يكن مستمرا في الصحابة إلا وهو مستمر في عمل رسول الله ﷺ[2].

لقد ساق الشاطبي نصا عن العتبية وفيه أن مالكا سئل عن الرجل يأتي إليه الأمر يحبه فيسجد لله شكرا فقال لا يفعل، ليس مما مضىٰ من أمر الناس. قيل له: إن أبا بكر فيما يذكرون سجد يوم اليمامة شكرا لله، أفسمعت ذلك؟ قال: ما سمعت ذلك، وأرىٰ أن كذبوا علىٰ أبي بكر، وهذا من الضلال أ ن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم نسمع له خلافا، ثم قال: قد فتح الله علىٰ رسول الله ﷺ وعلىٰ المسلمين بعده، أفسمعت أن أحدا منهم سجد؟ إذا جاءك مثل هذا مما كان في الناس وجرىٰ علىٰ

---

(1) صحيح الترمذي. باب ما جاء في الإسفار بالفجر. وعارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي لابن العربي (1/ 211).

(2) الموافقات(3/ 66).

أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء فعليك بذلك، فإنه لو كان لذكر لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم، فهل سمعت أن أحدا منهم سجد؟ فهذا إجماع. إذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه[1].

لقد أيد الشاطبي قوة حجية العمل إذا خالفت الحديث بما روى من حديث الصيام عن الميت، الذي فيه إجازة ذلك، وما روى عن عائشة وابن عباس وقد رويا الحديث، لكنهما خالفاه، إذ روي أن عائشة سئلت عن امرأة ماتت أعليها صوم قالت: أطعموا عنها، كما أن ابن عباس سئل فقال: لا يصوم أحد عن أحد. قال مالك: لم أسمع أن أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحداً أن يصوم عن أحد، ولا يصلي أحد عن أحد[2].

إن قصد الشاطبي أن يؤصل قوة العمل المستمر إذا واجه حديثا أحاديا يظن به أنه منسوخ أو خاص، وقد جرى عمل الأمة قديما على أنهم كانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من فعل رسول الله ﷺ فكان ما أخذوا به ناسخا لما تركوه، وقد ذكر أن ابن شهاب قال: أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله ﷺ ناسخه ومنسوخه، وكان مالك لما قدم العمل وترك ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ[3].

وقد بحث الأصوليون حالة تعارض القول والفعل وتصوروا لها صورا هي:

- ✓ أن يكون القول عاما للرسول ﷺ وللأمة.
- ✓ أن يكون خاصا به دون الأمة.
- ✓ أن يكون متعلقا بالأمة دونه.

(1) الموافقات(3/ 67).

(2) الموافقات (3/ 69).

(3) الموافقات(3/ 70).

وإذا كان القول عاما شاملا للرسول ﷺ وللأمة فعمل به النبي ﷺ على مقتضى العموم، ثم خالفه بعد ذلك فليس هناك مجال لاحتمال دعوى الخصوصية للأمة ما دام الرسول ﷺ قد دخل معها لما عمل بمقتضى العموم، ولا يبقى بعد ذلك إلا احتمال واحد هو نسخ القول السابق بالفعل اللاحق[1]. وللعمل النبوي حالات أخرى ضمن معارضة الفعل للقول تؤدى إلى القول بالخصوصية أو النسخ أو تلجئ إلى التوقف إذا جهل المتقدم والمتأخر[2]، حسبما هو مفصل في كتب الأصول[3].

أ- **عمل أهل المدينة في سياقه التاريخي**

من الأوهام الشائعة التي وقعت فيها غالبية الكاتبين والباحثين في تاريخ الفقه الإسلامي، اعتقادهم أن اعتماد عمل أهل المدينة هو خصيصة أصولية تفرد بها المذهب المالكي حتى أوشكت أن تصير عنوانا عليه، فمن ثم راح بعض هؤلاء يفوقون سهام النقد للمذهب المالكي، مستبعدين من أذهانهم أن يكون هذا النقد موجها أصالة إلى سلف الأمة ممن اعتمد عمل أهل المدينة كما يتوجه إلى مذهب مالك بالتبع والامتداد.

لقد كان الذين قالوا بحجية عمل أهل المدينة كثرة كاثرة رأت فيه أنه استمرار عملي للسنة النبوية، وحسبي هنا أن أشير إلى نصوص تعبر عن تقديم بعض علماء الأمة لعمل أهل المدينة.

- يروى عياض أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال على المنبر أحرج بالله عز وجل على رجل روى حديثا العمل على خلافه[4]، ومعلوم أن عمر يقصد بموضع العمل المدينة التي كان يعيش بها، وقد جاء في بعض الروايات التنصيص على العمل بالمدينة[5].

---

(1) حاشية البناني على جمع الجوامع(2 / 100).
(2) أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية د. محمد سليمان الأشقر(2/ 193).
(3) شرح جلال الدين المحلى على جمع الجوامع مع حاشية البناني(2/ 99).
(4) ترتيب المدارك (1/ 45).
(5) انتصار الفقير السالك (ص: 200).

- قال زيد بن ثابت إذا رأيت أهل المدينة علىٰ شيء فاعلم أنه السنة[1].

- كان ابن مسعود يسأل بالعراق عن شيء فيقول فيه، ثم يقدم المدينة فيسأل فيجد الأمر علىٰ غير ما قال، فإذا رجع لم يحط رحاله ولم يدخل بيته حتىٰ يرجع إلىٰ ذلك الرجل فيخبره[2].

- قال ابن أبي حازم: كان أبو الدرداء يسأل فيجيب، فيقال له: إنه بلغنا كذا وكذا، بخلاف ما قال، فيقول: وأنا قد سمعته، ولكنه أدركت العمل علىٰ غير ذلك[3].

- قال أبو الزناد: كان عمر بن عبد العزيز يجمع الفقهاء ويسألهم عن السنن والأقضية التي يعمل بها فيثبتها، وما كان لا يعمل بها الناس ألقاه وإن كان مخرجه ثقة[4].

- قال مالك: ما استوحش سعيد بن المسيب ولا غيره من أهل المدينة لقول قائل، ولولا أن عمر ابن عبد العزيز أخذ العلم بالمدينة لشككه كثير من الناس[5].

- وقال ربيعة الرأي وهو شيخ مالك: ألف عن ألف أحب إلي من واحد عن واحد[6].

- وقال مالك: انصرف رسول الله ﷺ من بعض مغازيه في كذا وكذا ألفا من الصحابة مات منهم بالمدينة نحو عشرة آلاف وتفرق باقيهم في البلدان، فأيهما أحق وأحرىٰ أن يتبعوا ويؤخذ بقولهم ويعمل بعملهم من مات عندهم النبي ﷺ وأصحابه الذين ذكرتهم أو من مات عندهم واحد واثنان من أصحابه[7].

---

(1) ترتيب المدارك (1/ 38). انتصار الفقير السلك (ص: 206).
(2) ترتيب المدارك (1/ 39). البيان والتحصيل لابن رشد(17/ 134).
(3) ترتيب المدراك (1/ 46). انتصار الفقير السالك (206).
(4) ترتيب المدارك(1/ 46).
(5) ترتيب المدارك(1/ 39). انتصار الفقير السالك (201).
(6) ترتيب المدارك (1/ 46).
(7) ترتيب المدارك (1/ 45). انتصار الفقير السالك (205).

> وقال الشافعي: إذا وجدت معتمدا من أهل المدينة فلا يكن في قلبك منه شيء. وقال في أصول أهل المدينة فليس فيها حيلة من صحتها[1].

ب- قيمة فقه أهل المدينة في نظر ابن تيمية.

لقد كان أحمد بن تيمية من ابرز من عرف لفقه المدينة قيمته في تمثيل السنة في صورتها النهائية التي مات عنها رسول الله ﷺ، وقد ساق ابن تيمية في كتابه صحة أصول مذهب أهل المدينة كثيرا من الأدلة على تميز علم أهل المدينة واختصاصه بأولويات في صحة النقل.

يقول ابن تيمية: كان أهل المدينة فيما يعملون إما أن يكون سنة عن رسول الله ﷺ، وإما أن يرجعوا إلى قضايا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ويقال إن مالكا أخذ الموطأ عن ربيعة وربيعة عن سعيد بن المسيب وسعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب وعمر محدَّث. في الترمذي عن رسول الله ﷺ لو لم أبعث فيكم لبعث فيكم عمر، وفي الصحيحين عنه ﷺ أنه قال في الأمم قبلكم محدَّثون فإن يكن في أمتي أحد فعمر[2].

ويقول: إن سائر أمصار المسلمين غير الكوفة كانوا منقادين لعلم أهل المدينة لا يعدون أنفسهم أكفاءهم في العلم كأهل الشام ومصر مثل الأوزاعي ومن قبله وبعده من الشاميين، ومثل الليث بن سعد ومن قبل ومن بعد من المصريين، وإن تعظيمهم لعمل أهل المدينة واتباعهم لمذاهبهم القديمة ظاهر بين، وكذلك علماء أهل البصرة كأيوب وحماد بن زيد وعبد الرحمن بن مهدي[3].

---

(1) ترتيب المدارك(1/ 40).
(2) صحة أصول مذهب أهل المدينة (ص: 46).
(3) صحة أصول مذهب أهل المدينة(48).

ويقول ابن تيمية:

ومما يوضح الأمر في ذلك أن العلم إما رواية وإما رأي، وأهل المدينة أصح أهل المدن رواية ورأيا، وأما حديثهم فأصح الأحاديث، وقد اتفق أهل العلم بالحديث، أن أصح الأحاديث أحاديث أهل المدينة، ثم أحاديث أهل البصرة، أما أحاديث أهل الشام فهي دون ذلك[1].

ويقول عن فضل مالك: لا ريب عند أحد أن مالكا رضي الله عنه أقوم الناس بمذهب أهل المدينة رواية ورأيا، فإنه لم يكن في عصره ولا بعده أقوم بذلك منه، كان له من المكانة عند أهل الإسلام[2].

وقال عن حديث مالك:

هذه كتب الصحيح التي أجل ما فيها البخاري أول ما يستفتح الباب بحديث مالك، وإن كان في الباب شيء من حديث مالك لا يقدم على حديثه غيره[3].

هذه نصوص تجلى رأي ابن تيمية في علم أهل المدينة عموما وفي علم مالك خصوصا، وهي تنطبق أصالة على ما أثر عن مالك من الفقه الذي قال به ولم يلتبس بأقوال غيره من المالكية الذين جاؤوا بعده وفرعوا على أصوله في صيغها القولية، لإبداء ما يتميز به المذهب من التزام بالسنة في صيغها القولية التي تناقلها الناس أو في صيغها العملية التي طبقها مجتمع المدينة.

اعتماد مالك عمل أهل المدينة في الاستنباط

لقد أفصح مالك عن اعتماده على عمل أهل المدينة وهو بصدد الترجيح بين الآثار أو تخصيصها.

---

(1) صحة أصول مذهب أهل المدينة (49).
(2) صحة أصول مذهب أهل المدينة (53).
(3) صحة أصول مذهب أهل المدينة(53).

لقد عبر مالك في رسالته إلى الليث بن سعد عن اعتداده بعمل أهل المدينة الذي كان يرى فيه أنه الصيغة النهائية لسنة رسول الله ﷺ التي مات عنها، وعمل بها أهل المدينة الذين يستحيل أن يجمعوا على تغيير واقع عملي ورثوه عن رسول الله ﷺ، مع ما كانوا عليه من شدة حرص على الالتزام بالسنة.

يقول مالك في خطابه إلى الليث: اعلم رحمك الله أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا ببلدنا الذي نحن فيه، وأنت في إمامتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك وحاجة من قبلهم إليك واعتمادهم على ما جاء منك حقيق أن تخاف على نفسك وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَالسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَالْأَنصَارِ﴾[1] وقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[2] فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن وأحل الحلال وحرم الحرام، إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل ويأمرهم فيطيعونه ويبين لهم فيتبعونه حتى توفاه الله واختار له ما عنده، فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرا معمولا به لم أر لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها[3].

لقد طبق مالك أصله فكان شديد الاعتناء بعمل أهل المدينة، وكان يعبر عنه بتعابير عديدة منها قوله: الأمر الذي أدركت عليه الناس، والأمر المجتمع عليه عندنا، أو ما أعرف شيئا مما أدركت عليه الناس، السنة عندنا، ليس على هذا العمل عندنا، السنة التي لا خلاف فيها عندنا، وليس على هذا العمل عندنا، إلى غير ذلك من التعابير التي تدل على فشو العمل بين أهل المدينة.

---

(1) سورة التوبة الآية: 101.

(2) سورة الزمر الآيتين: (16/ 17).

(3) ترتيب المدارك(1/ 42).

وقد اختلف المالكية في تفسير عبارات مالك، وكان من رأى القاضي عياض أن مالكا إذا قال الأمر المجتمع عليه فهو ما اجتمع عليه من قول أهل الفقه والعلم ولم يختلفوا فيه، وإذا قال الأمر عندنا فمراده ما عمل به الناس وجرت به الأحكام وعرفه الجاهل والعالم.

وإذا قال ببلدنا أو قال بعض أهل العلم فهو شيء يستحسنه من قول أهل العلم بالمدينة[1].

وقد ذكر الباجي مثل ما ذكره عياض في المدارك[2]

لقد ذكر د. أحمد سيف في كتابه: «عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وأراء الأصوليين»[3] . وأيده د. محمد المدني بوساق في كتابه المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة[4]، إن قول مالك الأمر المجتمع عليه لا اختلاف فيه، يراد به إجماع أهل المدينة القديم والحديث، كما أن قوله الأمر المجتمع عليه، دال على الأكثر من أهل المدينة.

ولقد تتبع د. عمر الجيدي عبارات مالك الدالة على عمل أهل المدينة في الموطأ فانتهى إلى أنها وردت مائتين وثلاثا وثلاثين مرة[5].

وإضافة إلى من سبق إيراد أسمائهم من العلماء القائلين بحجية عمل أهل المدينة ابتداء من زمن الصحابة إلى زمن مالك والشافعي، فإن عمل أهل المدينة قد اعتمده علماء من التابعين ثم من بعدهم، ومنهم سعيد بن المسيب، ويحيى بن سعيد

---

(1) ترتيب المدارك(2/ 74).
(2) أحكام الفصول(1/ 491).
(3) عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وأراء الأصوليين (ص: 411)
(4) المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة(1/ 112).
(5) العرف والعمل في المذهب المالكي د. عمر الجيدي(ص: 325).

الأنصاري، وأبو جعفر محمد بن علي الباقر، وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد، وعروة بن الزبير، وأبو بكر عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وعبد الله بن عامر بن ربيعة، وابن شهاب الزهري، ومحمد بن أبي بكر بن حزم، وأبو الزناد، وجعفر الصادق وابن أبي حازم[1].

مدلول عمل أهل المدينة

لقد كان عمل أهل المدينة أصلا أخذ به الفقه المالكي وأعمله في كثير من المباحث الفقهية حتى عرف به.

ولقد بعث هذا الاعتماد على عمل أهل المدينة بعض المخالفين لمالك على محاولة توهين هذا الأصل بادعاء كونه قولا بإجماع أهل المدينة دون سواهم، مع أن الإجماع لا يتحقق إلا باتفاق جمهور علماء الأمة في فترة من الفترات، وليس علماء أهل المدينة إلا جزءا يسيرا من علماء الأمة، فلا يمكن أن ينعقد بهم إجماع وحدهم. لقد قال بكون عمل أهل المدينة دعوى إجماع أصوليون فتحدثوا عن هذا الأصل وهم يدرسون قضايا الإجماع، ومن هؤلاء أبو الحسين البصري الذي يقول: وحكي عن مالك أنه قال: إجماع أهل المدينة وحدهم حجة[2].

ومنهم عبد الملك الجويني الذي قال: نقل أصحاب المقالات عن مالك رضي الله عنه أنه كان يرى اتفاق أهل المدينة يعني علماءها حجة، وهذا مشهور عنه، والظن بمالك رحمه الله لعلو درجته أنه لا يقول بما نقل الناقلون[3]. وقال الغزالي صار مالك رضي الله عنه إلى أن الإجماع يحصل بقول الفقهاء السبعة، وهم فقهاء المدينة، ولا نبالي

(1) المسائل التي بنى الإمام مالك على عمل أهل المدينة(1 / 64).
(2) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري(2/ 492).
(3) البرهان في أصول الفقه للجويني(1/ 720).

بخلاف غيرهم[1]. وليس بالوسع تتبع مثل هذه الأقوال، فهي كثيرة في كتب الأصوليين، لكن الملاحظ أن تلك الأقوال تشكك في أن يكون مذهب مالك يرى أن عمل أهل المدينة إجماع خاص.

ومن أجل استبعاد أن يكون مالك قد حصر الإجماع في أهل المدينة فقد تصدى عياض لتصحيح هذا الخطإ فقال: وكثر تحريف المخالف فيما نقل عن مالك من ذلك سوى ما قدمنا. فحكى أبو بكر الصيرفي وأبو حامد الغزالي أن مالكا يقول لا يعتبر إلا إجماع أهل المدينة دون غيرهم، وهذا ما لا يقوله مالك ولا أحد من أصحابه[2].

وقد كان الباجي أكثر تحديدا لما بين أن المالكية لا يقولون بإجماع أهل المدينة إلا إذا ما انصب على نقل تواتر من زمن الرسول ﷺ إلى زمن مالك.

يقول الباجي ذلك أن مالكا إنما عول على أقوال أهل المدينة وجعلها حجة في ما طريقه النقل كمسألة الأذان وترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ومسألة الصاع وترك إخراج الزكاة من الخضراوات وغير ذلك من المسائل التي طريقها النقل واتصل العمل بها في المدينة على وجه لا يخفى مثله ونقل نقلا يحج ويقطع العذر[3].

إن هذا النوع من الإجماع على نقل خبر أو فعل أو تقرير، هو أمر اختص به أهل المدينة، بسبب معايشتهم لرسول الله ﷺ وأخذهم عنه بلا واسطة، وبقائهم على ذلك العمل بصورة جماعية، وهذا النوع من الإجماع النقلي، ليس مما يصدق عليه اسم الإجماع في بابه من كتب الأصول، لأن الإجماع إنما هو اتفاق المجتهدين على حكم انتهوا إليه بعد أن توفرت لهم شروط الاجتهاد وأدواته.

(1) المنخول من تعليقات الأصول لأبي حامد الغزالي (ص: 314).
(2) ترتيب المدارك (1/ 53).
(3) إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي(1/ 486).

إن إجماع أهل المدينة يحتاج إلى توضيح يعرِّف مستوياته ويبين ما يصلح لأن يكون حجة وأصلا استنباطيا وما لا يصلح.

لقد قسم عياض إجماع أهل المدينة إلى فرعين كبيرين:

- ✓ إجماع على اجتهاد اجتهدوه.
- ✓ إجماع على نقل عن النبيﷺ.

الإجماع الاجتهادي لأهل المدينة

فأما إجماعهم على اجتهاد فإن عامة المالكية لا يرونه أكثر من اجتهاد يستوي مع اجتهادات عامة علماء المسلمين، فما كان دليله قويا أخذ به وما افتقر إلى دليل ترك ورد.

يقول عياض عن إجماع أهل المدينة على أمر اجتهادي: هذا النوع اختلف فيه أصحابنا، فذهب معظمهم إلى أنه ليس بحجة ولا فيه ترجيح، وهو قول كبراء البغداديين، ومنهم ابن بكير، وأبو يعقوب الرازي، والحسن بن المنتاب وأبو العباس الطيالسي، وأبو الفرج القاضي، وأبو بكر الأبهري، وأبو التمام، وأبو الحسن ابن القصار، قالوا: لأنهم بعض الأمة، والحجة إنما هي بمجموعها، وإلى هذا ذهب أبو بكر ابن الطيب وأنكر هؤلاء أن يكون مالك يقول هذا، وأن يكون هذا مذهبه ولا أئمة أصحابه[1].

ويقول الباجي: ما أدركوه بالاستنباط والاجتهاد فهذا لا فرق فيه بين علماء المدينة وعلماء غيرهم في أن المصير منه إلى ما عضده الدليل والترجيح، ولذلك خالف مالك في مسائل عدة أقوال أهل المدينة. هذا مذهب مالك في هذه المسألة

(1) ترتيب المدارك(1/ 50).

وبه قال محققو أصحابنا كأبي بكر الأبهري وغيره، وقال به أبو بكر وابن القصار وأبو تمام، وهو الصحيح، وقد ذهب جماعة ممن ينتحل مذهب مالك ممن لم يمعن النظر في هذا الباب إلى أن إجماع أهل المدينة حجة فيما طريقه الاجتهاد[1].

ويمكن التوسع في دراسة هذه القضية بالرجوع إلى كتب الأصول المالكية منها كتاب الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة لحسن المشاط[2].

◄ إجماع المدنيين على نقل الآثار

إن إجماع أهل المدينة إذا ذكر فإنما يراد به إجماعهم على نقل سنة رسول الله ﷺ التي توارثها أهل المدينة عمليا، وقد قامت كثرة العاملين بها أو الحافظين لها مقام التواتر الذي يستحيل عقلا أن يتواطأ ناقلوه على الكذب.

لقد فصل عياض القول في أنواع الإجماع المدني وأرجعه إلى أربعة أنواع:

- ✓ نقل شرع من قول رسول الله ﷺ.
- ✓ نقل شرع من فعل رسول الله ﷺ.
- ✓ نقل إقرار منه عليه السلام لفعل وقع بمحضره أو انتهى إليه العلم به.
- ✓ نقل تركه لأمور لم يلزم الصحابة بها مع علمه بتركهم لها[3].

لقد جمع عياض هذه الأنواع من النقل المجمع عليه في نص جامع قال فيه: أما نقل الشرع من جهة النبي ﷺ من قول أو فعل كالصاع والمد، وأنه عليه السلام كان يأخذ منهم بذلك صدقاتهم وفطرتهم وكالأذان والإقامة، وترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة، وكالوقوف والأحباس، فنقلهم لهذه الأمور من قوله وفعله،

---

(1) أحكام الفصول في أحكام الأصول(1/ 488).
(2) الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة لحسن المشاط. (209).
(3) ترتيب المدارك(1/ 48).

كنقلهم موضع قبره ومسجده ومنبره ومدينته وغير ذلك مما علم ضرورة من أحواله وسيره وصفة صلاته من عدد ركعاتها وسجداتها وأشباه هذا، أو نقل إقراره عليه الصلاة والسلام لما شاهده منهم ولم ينقل عنه إنكاره كنقل عهدة الرقيق وشبه ذلك، أو نقل لتركه لأمور وأحكام لم يلزمهم إياها مع شهرتها لديهم وظهورها فيهم كتركه أخذ الزكاة من الخضراوات مع علمه عليه السلام بكونها عندهم كثيرة[1].

لقد تداول كثير من أصوليي المالكية قبل عياض وبعده إجماع أهل المدينة، فرأوا أن ما لا يختلف فيه هو إجماعهم على النقل، وأما إجماعهم الاجتهادي فهو محكوم بقوة الدليل وقد يكون العمل مرجحا في حال تكافؤ الأدلة.

يقول القاضي عبد الوهاب المالكي (ت 422هـ) قبل عياض: إجماع أهل المدينة نقلا حجة تحرم مخالفته، ومن طريق الاجتهاد مختلف في كونه حجة والصحيح عندنا أنه يرجح به على غيره، ولا يحرم الذهاب إلى خلافه، وأما إجماعهم من طريق النقل أو ما في معناه فإنه ينقسم إلى: نقل قول، ونقل فعل، ونقل إقرار، ونقل ترك، وعليه أصحابنا الكلام في كثير من مسائلهم واحتجوا به على مخالفهم وتركوا له أخبار الآحاد والمقايس، وهو مثل الأذان والإقامة وتقديم الأذان للفجر قبل وقتها والصاع والمد وترك الزكاة من الخضراوات وإثبات الأحباس والوقوف. ودليلنا على كونه حجة اتصال نقله على الشرط المراعى في التواتر من تساوي أطرافه وامتناع الكذب والتواطؤ والتواصل والتشاعر وهذه صفة ما يحج نقله[2].

ولقد انتصر ابن تيمية لهذا الموقف فقال: إن عمل أهل المدينة الذي يجرى مجرى النقل حجة باتفاق المسلمين، كما قال مالك لأبي يوسف لما سأله عن الصاع والمد، وأمر أهل المدينة بإحضار صيعانهم وذكروا له أتم إسنادها عن أسلافهم، قال: أترى هؤلاء يا أبا يوسف يكذبون؟ قال: لا والله ما يكذبون، قال: إني حررت هذه

---

(1) ترتيب المدارك(1/ 48).

(2) المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبد الوهاب بن علي المالكي(2/ 607).

الصيعان فوجدتها خمسة أرطال، وثلث بأرطالكم، يا أهل العراق، قال: رجعت إلى قولك يا أبا عبد الله، ولو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعت[1]

واقتناعا بحجية عمل أهل المدينة، فقد خالف أبو يوسف، ومحمد بن الحسن مذهب أبي حنيفة فقالا: بسقوط الزكاة فيما دون خمسة أوسق، وقالا: بلزوم الوقف، ولقد خالفا أبا حنيفة في ثلث مذهبه أو أكثر[2]

وتسليما من كثير من العلماء بقوة حجة الفقه المدني المؤسس على الإجماع على النقل، فقد صرح غير واحد منهم بأن ذلك في الذروة من الصحة والقبول.

يقول الإمام أحمد: إن أهل المدينة إذا رأوا حديثا ثم عملوا به فهو أصح ما يكون[3] وتحدث أبو الخطاب الكلواذي من أصوليي الحنابلة عن مرجحات الحديث، فذهب إلى أن منها عمل أهل المدينة متى عارضه حديث آخر، فقال عن هذا الترجيح: قال شيخنا لا يرجح، وقال أصحاب الشافعي: يرجح، وهو أقوى عندي، لأن الظاهر بقاؤهم على ما كان أسلافهم عليه، وهم الصحابة، فرجح بذلك[4].

وقد أشار شمس الدين ابن مفلح المقدسي من الحنابلة إلى أن ابن عقيل اقر في كتابه النظريات الكبار بأن إجماع المدنيين على النقل حجة، وقال: إنه أراد بذلك المنقولات المستمرة كأذان وإقامة[5].

---

(1) صحة أصول مذهب أهل المدينة لابن تيمية (ص: 39).

(2) انتصار الفقير السالك (204).

(3) المسودة في أصول الفقه شهاب الدين أبو العباس الحنبلي(3/ 3).

(4) التمهيد في أصول الفقه لأبي الكلوذي(3/ 220). البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين الزركشي(4/ 487).

(5) أصول الفقه لابن مفلح المقدسي(2/ 410).

وبعد:

فلعل العرض الذي قدمته أن يكون قد توصل إلى بلورة تصور عن شخصية المذهب المالكي وما أدى للمغرب من خدمات جلى حققت الانسجام المجتمعي، وحمت الإجماع الفكري والائتلاف المجتمعي، ويسرت تطبيق أحكام الشريعة بقدرة فائقة على إقرار ثوابت الإسلام، وعلى رعاية المصالح وتطوير الحياة تطويرا متزنا يمتح من الإسلام وينسجم معه نصا ومقاصد.

وإذا كان للفقه المالكي هذه الأهمية فإنه يجب التنبه إلى وجود التعامل معه باعتباره مقوما من مقومات الشخصية المغربية، وهذا ما يحتم طبعا إيلاءه ما هو جدير به من العناية والاهتمام.

ويمكن الوفاء بهذا المبتغى عن طريق تبني الخطوات التالية:

- تقريب الفقه المالكي إلى الإنسان المغربي، وتلقينه للأجيال الناشئة وبثه في أوساط المثقفين وطلاب العلم، والمتصدين للإفتاء والتوجيه.

ويتحقق هذا بتطعيم المواد الدراسية في كل مستويات التعليم الأساسي والثانوي والجامعي بحصص من الفقه المالكي في مجالات العبادات وحقوق الإنسان، وأحكام البيئة من ماء وهواء ونبات وحيوان، حسبما هو مؤصل في كتب الفقه المالكي في أبواب إحياء الموات وحريم الماء والشجر وأحكام الصيد والبناء وغيرها من الأحكام الراجعة إلى المحافظة على مكونات البيئة.

- احترام مقررات الفقه المالكي في ما تقدم عليه الدولة من خطوات عملية للفقه المالكي فيها حكم معروف، وذلك كدعوتها إلى إقامة صلاة الغائب في بعض المناسبات.

ويتعين في هذا المجال خصوصا احترام مقررات الفقه المالكي في ما تقدم عليه الدولة من سن مدونة جديدة للأسرة، حتى لا يفاجأ المجتمع بنصوص لا يجد لها

سندا في ما يعرفه من الفقه المالكي، وحتى لا يتحول إعراض المدونة عن الفقه المالكي إلى ذريعة قوية للانصراف العام عن المذهب.

- إحداث مؤسسة للدراسات الفقهية المالكية على مستوى وزارة الأوقاف، تقوم بجمع المطبوع من مصادر الفقه المالكي، وتشجع على تحقيق المصادر المخطوطة، وعلى إنجاز دراسات وبحوث للنوازل المعاصرة في ضوء معطيات الفقه المالكي، كما أن هذه المؤسسة يجب أن تنسق مع نظيراتها من المؤسسات المهتمة بالفقه المالكي في العالم الإسلامي.

- عقد دورات دراسية، وندوات علمية، للتعريف بالفقه المالكي، وبالشخصيات العلمية التي أسهمت في خدمته، مع التركيز على الشخصيات المغربية التي أضافت إلى هذا الفقه إضافات قيمة.

- طبع وإعادة نشر وتوزيع المصادر المالكية التي قدمت الفقه المالكي معززا بأدلته، وذلك مثل:

  - ✓ كتب القاضي عبد الوهاب البغدادي وخصوصا كتاب الإشراف الذي طبع أخيرا مجردا ومذيلا بكتاب الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف.
  - ✓ الجامع لمسائل المدونة والمختلطة لمحمد بن عبد الله بن يونس
  - ✓ طراز المجالس لسند بن عنان وهو شرح للمدونة
  - ✓ المقدمات الممهدات لابن رشد الجد
  - ✓ كتابا التمهيد والاستذكار لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر
  - ✓ تهذيب المسالك في نصرة مذهب الإمام مالك على منهج العدل والإنصاف ليوسف بن دوناس الفندلاوي.

هذه خطوات تأكدت الحاجة إليها حاليا، وهي ليست كل ما يجب تبنيه من الخطوات حينما نقصد إلى إحلال الفقه المالكي مكانته اللائقة به عسى أن نتوصل بذلك إلى تعميم ثقافة فقهية يجب أن تكون قاسما مشتركا بين جميع المغاربة، لئلا يظل التفرق والتشتت في الآراء محذورا ينذر بأوخم العواقب في عالم ليس فيه للمتخالفين والمتقاطعين مكان أو موقع قدم أمام زحف العولمة الثقافية الكاسح.

الممارسة الفقهية بالمغرب:
السند الشرعي وتهمة الابتداع

إن قصة التوتر قد بدأت في حياة المسلمين الحديثة بداية لم تكن تؤذن بأن تسفر عن تشكل تيار عنيف من الخصومة بين أفراد المجتمع.

لقد بدأ الاختلال حين تعالت أصوات تنكر على الفقه الإسلامي أصالته وانبثاقه عن قراءة ناضجة للكتاب والسنة، بعد إعمال كل آليات النظر العلمي، وتفعيل كل مصادر الاستنباط المعتمدة في تشقيق الدلالات من الألفاظ، وبهذا التقت هذه الأصوات من حيث تدري أو لا تدري مع أطروحات بعض المستشرقين أمثال شاخت الذي كان يرى أن النصوص الإسلامية قاصرة عن استيعاب مستجدات الحياة، فاحتاج الأمر إلى أن يكملها الفقهاء بآراء وأحكام لا علاقة لها بالكتاب أو بالسنة.

وقد وطأت هذه الجرأة على الفقه الإسلامي، وعلى أعلامه الكبار، وعلى جهودهم الكبيرة في بناء الفقه الإسلامي لأمر آخر هو استعلاء على المجتمع الإسلامي، تمثل في توزيع تهم الابتداع والتفريط في السنة.

وقد رأى هذا الاتجاه أن كل ما جد في حياة المسلمين ليس إلا بدعة وضلالة تجب مقاومتها.

وبعد الاتفاق على أن ما هو بدعة بالمفهوم الشرعي هو ضلال وتحريف للدين يجب أن يتخلص منه المجتمع، فإن هذا لا يمنع من طرح تساؤلات ضرورية منها: أن النبيﷺ إذا كان قد حذر من البدعة فقال: وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار، فإنه فسح أمام المسلم مجال فعل خير جديد لما قال: من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها، وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، وما هو الحد الفاصل بين ما هو بدعة وما يمكن أن يكون سنة حسنة؟ علما بأن سبب الورود وإن كان في حادثة الصدقة، فإنه لا يخصص النص ما دامت العبرة بعموم اللفظ. وكيف يمكن التمييز بين البدعة بهذا المعنى العام، وبما نص عليه الرسول ﷺ من

وجود سنة للخلفاء الراشدين من بعده، كما أفاده حديث العرباض بن سارية الذي جاء فيه قول النبي ﷺ: «فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجد»[1].

وإذا كان كل ما يطرأ على حياة المسلمين ليس إلا بدعة، فلم يتحدث العلماء المسلمون عن أصول استنباطية تتحدد على ضوئها أحكام تصرفات مشروعة منها: أصل القول بالمصلحة، وسد الذرائع، والاستحسان، وغيرها من الأصل التي اعتمدها المسلمون في مواجهة المستقبل.

ومن الأسئلة الملحة سؤال عن تكييف تصرفات أحدثها المسلمون، وقد تحدث الشاطبي منها عن جمع الصحابة للقرآن الكريم وكتبه في المصاحف العثمانية، واقتفى الناس أثرهم في كتابة العلم رغم ما نقل عن بعض العلماء من كراهية ذلك، وقد ذكر مالك امتناع بعض السلف عن كتابة العلم قال: فهذا كان شأن الناس فلو سار سيرتهم لضاع العلم، ولم يكن بيننا منه ولو رسمه.

ويقول الشاطبي عن قول مالك: وفيه إجازة العمل بما لم يكن عليه من تقدم لأن له وجها صحيحا، فكذلك نقول: كل ما كان من المحدثات له وجه صحيح فليس بمذموم بل هو ممدوح[2].

إن القول بالابتداع يقتضي منطقيا توفر مستلزمات منها: تصور مفهوم البدعة في بعدها الشرعي الذي يتجاوز مستوى الدلالة اللغوية، كما أن الأمر يقتضي الإحاطة الشاملة بحياة الرسول ﷺ وبسنته وبالوصف الذي خرج عليه قوله أو تصرفه، حتى يصح القول بأن ما حدث هو مقطوع الصلة بواقع السنة النبوية، والأمر يقتضي بعد هذا كله معرفة أصول الاستنباط حتى لا يكون بعض ما أحدثه المسلمون مخرجا على

(1) سنن الترمذي كتاب السنة، باب في لزوم السنة(ج.5. ص: 13).
(2) الموافقات للشاطبي(1/181).

أصل من تلك الأصول، وهذه المستلزمات تجعل المسارعة إلى التبديع عملا غير علمي خصوصا إذا تحمس له من لا يقوم به معرفة وقدرة على النظر الصحيح.

يبدو لي أن منشأ الاختلال في قضية التبديع لدى بعض الناس تكمن في عدم اتضاح مفهوم البدعة، أي أنه اختلال نشأ عن عدم تحرير المناط كما يقال.

مفهوم البدعة

الواقع أن للبدعة في النظر العلمي الذي يعتني ببحث حقائق الأشياء تحديدات منها:

التحديد اللغوي للمادة، وهو يقف عند معنى إيجاد الشيء على غير مثال سابق[1]، وهذا التعريف هو أعم من أن تعرف به البدعة الشرعية، لأن أدنى شروط التعريف أن يكون مساويا للمعرف، لا قاصرا عنه ولا أعم منه.

وإلى جانب التحديد اللغوي تحديدات اصطلاحية أدق أسوق منها اثنين هما:

ما عبر به عز الدين بن عبد السلام وردده بعده القرافي، وخصوصيته أنه يبقي على الدلالة الشاملة لكل ما لم يعهد في العهد النبوي فيسميه بدعة، لكنه يعود فيجري عليه الأحكام الشرعية، فيرى أن بعضها حرام، وبعضها مكروه، وأن بعضها واجب، وبعضها مندوب، وبعضها مباح، يقول العز بن عبد السلام: والبدعة ما لم يعهد في عصر الرسول ﷺ، وهي مقسمة إلى بدعة واجبة، وبدعة محرمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مباحة، والطريق إلى معرفة ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة. وقد مثل لهذه البدع الواجبة والمندوبة والمباحة بما أحدثه الناس من علوم مساعدة على

(1) تاج العروس لمرتضى الزبيدي باب العين فصل الباء(11/ 8)دار الفكر العربي بيوت 1994. - لسان العرب لابن منظور ترتيب موسى خياط بدع (175)دار لسان العرب بيروت.

فهم الخطاب الشرعي من علوم النحو، وحفظ غريب القرآن والسنة، وابتكار علم أصول الفقه، وإحداث علم الجرح والتعديل، وما أشبه ذلك من العلوم[1].

ومهما يقل عن هذا التقسيم من أنه يلغىٰ العموم في قول الرسول ﷺ: كل بدعة ضلالة، ودفاع البعض بإيراد الخصوص علىٰ قوله عليه السلام: «كل»، كما قال به الزرقاني، فإن داعي هذا التقسيم كان هو الرغبة في دفع الحرج عن الأمة من جهة، وتنزيه الأمة عن أن توصف بأنها أمة ابتداع من خلال كل ما أحدثته عبر تاريخها.

أما التحديد الثاني فهو ما ذكره أبو إسحاق الشاطبي حين عرف البدعة بأنها طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد[2]، وهذا الطريق يحد من شيوع دلالة البدعة، وتفيد عناصره أن البدعة تقوم علىٰ ادعاء القدرة علىٰ اختراع طرق في التدين تزايد علىٰ الشريعة، وتوهم الناس بقدرتها علىٰ إيصالهم إلىٰ مرضاة الله، واستجلاب أجره ومثوبته.

والملاحظ أن التعريفين السابقين يحاولان تضييق دلالة البدعة، إما بتقسيم ما سمي بدعة باعتبار اللغة وإما بتحديد المفهوم لكثير من القيود كما فعل الشاطبي.

لكن الإشكال في الموضوع نشأ حين برز مفهوم جديد هو في حد ذاته بدعة في مفهوم البدعة، لأنه مفهوم لا يحدد المفهوم ولا يقيده بأي قيد، وإنما يعتبر كل ما حدث بعد فترة النبوة بدعة، ولهذا السبب لم يكن غريبا أن يذهب البعض إلىٰ القول ببدعية تصرفات أجراها الصحابة أنفسهم فضلا عن تصرفات علماء الأمة.

والقضايا التي دار حولها الجدال واتهم المخالف فيها بالابتداع قضايا عديدة منها:

---

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام عز الدين بن عبد السلام(2/ 173)دار الكتب العلمية بيروت- الفروق للقرافي(4/ 217) دار المعرفة بيروت.

(2) الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي(1/ 37).

كيفية أداء صلاة التراويح، وقراءة البسملة، والقنوت في صلاة الفجر، والجهر بالدعاء بعد الصلاة، وأذان يوم الجمعة وغيرها.

وليس من قضية من هذه القضايا إلا وقد كانت موضع اختلاف فقهي قديم دافع فيه كل فريق عن موقفه وأدلى بحججه وأدلته، وليس يدري أحد لم يكون الواقف عند رأي منها متمسكا بالسنة، ويكون مقابله مبتدعا ضالا، إلا إذا اتجه الناس إلى إلغاء كل خلاف فقهي، وهذا أحد المستحيلات.

وبالإمكان إيراد نماذج من الخلافات الفقهية التي اعتبروا المخالف فيها مبتدعا منها:

< النموذج الأول: تكرير الأذان يوم الجمعة

لقد اعتبروا تكرير الأذان خلال يوم الجمعة بدعة يجب تغييرها، وهذا حكم ناشئ عن الجهل بواقع أذان الجمعة على عهد رسول الله ﷺ، فقد روى الجماعة إلا مسلما أن الأذان كان على عهد رسول الله ﷺ، وفي زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، إذا جلس الإمام، فلما كان زمن عثمان وكثر الناس، أضاف النداء الثالث بالزوراء التي كانت موضع السوق، وفي رواية البخاري زاد النداء الثاني. وإضافة عثمان أو عمر نداء ثالثا لتنبيه الناس، أصبح جزءا من سنة الصحابة تم عليها إجماعهم. فقد ظل الأذان الذي يمنع به البيع والشراء هو الأذان الذي يرفع إذا قعد الإمام على المنبر، وفي عدد هذه الأذان خلاف ظاهر. وقد أورد ابن عبد البر في الاستذكار: أن هناك خلافا في ما إذا كان أذانا واحدا أو متعددا.

وساق ابن عبد البر حديث ابن شهاب الزهري عن ثعلبة عن ابن أبي مالك القرظي أنهم كانوا في زمن عمر بن الخطاب يصلون يوم الجمعة حتى يخرج عمر، فإذا خرج وجلس على المنبر وأذن المؤذنون. قال ابن عبد البر: ومعلوم عند العلماء أنه

يجوز أن يكون المؤذنون واحدا وجماعة في كل صلاة إذا كان مترادفا لا يمنع من إقامة الصلاة في وقتها[1].

وقد نص البراذعي على هذا فقال: ويجلس الإمام في أول الخطبة حتى يؤذن المؤذنون على المنار[2].

وقد حكى ابن عبد البر عن الطحاوي أنه ذكر في مختصره قول الحنفية أنه إذا زالت الشمس يوم الجمعة جلس الإمام على المنبر وأذن المؤذنون بين يديه، امتنع الناس عن البيع والشراء، وأخذوا في السعي إلى الجمعة، فإذا فرغ المؤذنون من الأذان فإن الإمام يخطب الخطبتين.

قال ابن رشد في البيان والتحصيل: إنما كان رسول الله ﷺ إذا زالت الشمس وخرج فرقي المنبر، فإذا رآه المؤذنون وكانوا ثلاثة، قاموا فأذنوا في المدينة واحدا بعد واحد، كما يؤذن في غير الجمعة، فإذا فرغوا أخذ رسول الله ﷺ في خطبته[3]، وذكر ابن أبي زيد القيرواني في نوادره[4] والقرافي في ذخيرته تثليث الأذان يوم الجمعة.

وقد أورد مفتي مصر الشيخ محمد بخيت المطيعي في كتابه أحسن الكلام الذي خصصه لبحث مفهوم البدعة نقلا مفاده: أن عمر أمر مؤذنين بأن يؤذنا للناس بالجمعة خارج المسجد حتى يسمع الناس وأمر بأن يؤذن بين يديه[5].

هذه نصوص دالة بكل وضوح على أن علماء المالكية كانوا أكثر تحققا من واقع الأذان، وقد أثبتوا أنه كان بين يدي النبي ﷺ ثلاث أذانات فهم يثبتون العدد،

---

(1) تذكار لمذاهب علماء الأمصار لابن عبد البر تحقيق أمين قلعجي (5/ 58) مؤسسة الرسالة 1992.

(2) التهذيب للبراذعي (1/ 311) تحقيق محمد الأمين. دار البحوث الإمارات العربية.

(3) البيان والتحصيل لأبي الوليد ابن رشد تحقيق محمد حجي (1/ 243) دار الغرب الإسلامي 1984.

(4) النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني تحقيق عبد الفتاح الحلو (1/ 467) دار الغرب أسمي 1999.

(5) أحسن الكلام في ما يتعلق من السنة والبدعة والأحكام، محمد بخيت المطيعي ص: 32 مؤسسة الكتب الثقافية 1988.

ومعلوم أن المثبت مقدم على النافي، إن هذا القول يتأيد بأن قائليه هم من أبناء العلماء من أمثال: ابن عبد البر، وابن أبي زيد القيرواني، والقرافي، وابن رشد، والشاطبي.

➢ **النموذج الثاني: تحية المسجد والإمام يخطب**

من نماذج ما يتهم به المجتمع بالابتداع، ترك الداخل للمسجد يوم الجمعة تحية المسجد إذا كان الإمام يخطب. ومتمسكهم في سنية أداء الركعتين أن النبي ﷺ أمر سليكا الغطفاني بأن يصلي ركعتين لما دخل وهو يخطب.

ونظرا لاكتفائهم بالدليل الواحد فقد غيبوا أن رجلا دخل المسجد وصار يتخطى الرقاب، فقال له ﷺ هو على المنبر اجلس فقد آذيت، ولم يأمره بأداء الركعتين، وقد صرح ابن شهاب الزهري من أعلام علماء المدينة بأن خروج الإمام يقطع الصلاة، وكلامه يقطع الكلام[1].

ولأجل هذا كان مالك يقول: من دخل بعد ما خرج الإمام فليجلس ولا يركع، وإن دخل فخرج الإمام قبل أن يفتتح هو الصلاة فليقعد ولا يصلي.

جاء في المدونة قال ابن وهب عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب قال: أخبرني ثعلبة بن أبي مالك القرظي: أن جلوس الإمام على المنبر يقطع الصلاة، وأن كلامه يقطع الكلام، وقال أيضا: عن سفيان بن أبي إسحاق عن الحارثي عن علي أنه كره الصلاة يوم الجمعة والإمام يخطب[2].

وتبعا لاختلاف الشواهد والأدلة، فقد اختلفت المذاهب في القضية من غير أن يدعي أحدها استئثاره بتمثيل السنة وأن غيره مبتدع، فقد قال مالك، وأبو حنيفة

(1) الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار لابن عبد البر تحقيق أمين قلعجي(5/ 49)مؤسسة الرسالة 1992.
(2) المدونة الكبرى كتاب الصلاة (1/ 229)دار الكتب العلمية.

وأصحابهما، والثوري، والليث ابن سعد: إن علىٰ من جاء يوم الجمعة والإمام يخطب، أن يجلس ولا يركع، لحديث ابن شهاب وهو سنة، وعمل مستفيض في زمن عمر وغيره[1].

وذهب الشافعي وابن حنبل وإسحاق وأبو ثور وداوود والطبري، أن لكل من دخل المسجد والإمام يخطب أن يركع[2]، وبهذا يتبين أن القضية لا تخرج عن طبيعة الخلاف الفقهي الذي لا يجوز أن يتحول إلىٰ تبديع، وإلىٰ إيهام بأن صاحب موقف معين هو الأكثر التزاما بالسنة وأن غيره ضال منحرف.

➢ **النموذج الثالث: عدد ركعات صلاة التراويح**

يشتغل بعض الأشخاص حاليا علىٰ الدعوة إلىٰ الرجوع عن عدد ركعات التراويح التي يؤديها الناس وهي عشرون ركعة موزعة ما بين ما بعد العشاء وما قبل الفجر.

لقد تمسك القائلون بكون التراويح إحدىٰ عشرة ركعة بحديث عائشة الذي أخرجه البخاري ومسلم، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه سأل عائشة رضي الله عنها، كيف كانت صلاة رسول الله ﷺ في رمضان؟ فقالت: ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره علىٰ إحدىٰ عشرة ركعة، يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي ثلاثا، فقلت يا رسول الله: أتنام قبل أن توتر؟ قال: يا عائشة إن عيني تنامان، ولا ينام قلبي[3].

---

(1) الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار لابن عبد البر تحقيق أمين قلعجي(5/ 49)مؤسسة الرسالة 1992.
(2) الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار لابن عبد البر تحقيق أمين قلعجي (5/ 52)مؤسسة الرسالة 1992.
(3) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب التهجد وقيام النبي ﷺ في رمضان وغيره، وكتاب صلاة التراويح باب: فضل من قام رمضان، وصحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب: صلاة الليل.

وقد تأسس فقه التراويح عند الذين يتهمون الأمة بالابتداع على هذا الحديث بالذات، وقد أعرضوا عن أدلة أخرى لو أنهم استحضروها وقابلوا بها هذا الحديث لاهتدوا إلى الطريقة الصحيحة في الاستنباط، ولكفوا عن ادعاء التمكن من السنة دون بقية جماهير الأمة، ومن ضمنهم الصحابة رضوان الله عليهم، وأئمة المذاهب وطبقات العلماء وعموم المسلمين.

ومن تلك النصوص والشواهد نصوص منها:

- حديث مسلم، عن ابن عباس رضي الله عنه أنه نام ليلة عند أم المؤمنين ميمونة وهي خالته، وأنه شهد رسول الله ﷺ صلى ركعتين، ثم ركعتين، ثم ركعتين، ثم ركعتين، ثم ركعتين، ثم ركعتين، ثم أوتر، ثم اضطجع، حتى جاء المؤذن فقام فصلى ركعتين خفيفتين، ثم رجع فصلى الصبح[1]. ومضمون الحديث أن رسول الله ﷺ صلى اثنتي عشرة ركعة، وأتمها بالوتر الذي قد يكون ركعة واحدة أو غيرها، والمهم من هذا أنه جاوز التحديد الوارد في حديث عائشة، وفيه زيادة الثقة.

- حديث ابن عباس رضي الله عنه، وفيها أن رسول الله ﷺ كان يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر[2].

وقد أورد المحدثون نصوصا عديدة من فعل الصحابة الذين لا يمكن أن يتهموا بجهل السنة أو مخالفتها، أنهم قد صلوا أكثر من إحدى وعشرين ركعة.

ومن تلك النصوص ما روى مالك في الموطأ أن الناس كانوا يقومون في زمن عمر ابن الخطاب في رمضان بثلاث وعشرين ركعة[3].

---

(1) صحيح مسلم. كتاب الصلاة، باب: في كيفية صلاة رسول الله ﷺ.

(2) حديث أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه. كتاب الصلوات باب(676)، كم يصلى في رمضان من ركعة، وأخرجه البيهقي في سننه، باب: ما ورد في عدد ركعات القيام في شهر رمضان.

(3) ويقارن بكتاب المسالك في شرح موطأ مالك لابن العربي. تحقيق: السليماني (ج: 2. ص:480) الطبعة:2007. دار الغرب الإسلامي.

حديث يحيىٰ بن سعيد، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أمر رجلا أن يصلي بالناس عشرين ركعة[1].

وحديث قيس بن أبي الحسناء، أن عليا أمر رجلا يصلي بهم في رمضان عشرين ركعة[2].

حديث وكيع، عن نافع بن عمر قال: كان ابن أبي مُليكة يصلي بنا في رمضان عشرين ركعة، ويقرأ سورة الملائكة في ركعة، يقصد بسورة الملائكة سورة النحل[3].

وفي الباب أحاديث تفيد أن الناس صلوا ثلاثا وعشرين ركعة، وستا وثلاثين ركعة[4].

وقد كان ابن عبد البر يذهب إلىٰ أن رواية إحدىٰ عشرة ركعة هي من قبيل الوهم. وأصلها عنده إحدىٰ وعشرون ركعة. يقول ابن عبد البر: إن الأغلب عندي في إحدىٰ عشرة ركعة الوهم. والله أعلم[5].

وقد علل الاختلاف في عدد الركعات في زمن عمر وهو الذي جمع الناس علىٰ التراويح أنه ربما بدأ بإحدىٰ عشرة ركعة، وكانت القراءة تطول، فكانوا يقرؤون بالمئين، وكانوا ينصرفون من التراويح مع فروع الفجر[6]. فشكوا ذلك إلىٰ عمر، فخفف عنهم بتقصير القراءة، والزيادة في عدد الركعات. يقول السائب بن يزيد: كنا

---

(1) المصنف لابن أبي شيبة كتاب الصلوات. باب: كم يصلي في رمضان، ويقارن (بحاشية التاودي بن سودة على صحيح البخاري(ج: 2. ص:352) دار الكتب العلمية 2007.

(2) المصنف لابن أبي شيبة كتاب الصلوات. باب: كم يصلي في رمضان (ج: 2.ص:163)، وينظر الاستذكار لابن عبد البر.(ج:5.ص:158) كتاب الصلاة في رمضان.

(3) المصنف لابن أبي شيبة، كتاب الصلوات. باب: كم يصلي في رمضان.

(4) الاستذكار لابن عبد البر (ج:5. ص:157)، وأنهم صلوا أربعين ركعة، وأوتروا بسبع. الاستذكار لابن عبد البر (ج: 5. ص:157)، والمسالك في شرح موطأ مالك لابن العربي(ج:2.ص:481)ونيل الأوطار للشوكاني.(ج: 3. ص:53).

(5) الاستذكار كتاب الصلاة في رمضان، باب: ما جاء في قيام رمضان الفقرة: (6273-5- 154).

(6) الاستذكار(ج:5.ص:157).

ننصرف من القيام وقد دنا الفجر، وكان القيام على عهد عمر بثلاث وعشرين ركعة[1]. وخبر أمر عمر لأبي بن كعب وتميم الداري بأن يصلوا ثلاثا وعشرين ركعة، خبر مشهور مستفيض، وهو يدل على موافقة الصحابة وإجماعهم على ذلك[2].

وقد لخص الباجي قصة الاختلاف في ركعات التراويح فقال: ويحتمل أن يكون عمر أمرهم بإحدى عشرة ركعة، وأمرهم مع ذلك بطول القراءة، يقرأ القارئ بالمئين في الركعة، لأن التطويل في القراءة أفضل الصلاة، فلما ضعف الناس عن ذلك أمرهم بثلاث وعشرين ركعة على وجه التخفيف عنهم من طول القيام، واستدراك بعض الفضيلة بزيادة ركعات، وكان يقرأ سورة البقرة في ثماني ركعات، أو اثنتي عشرة عن حديث الأعرج. وقد قيل إنه كان يقرأ من ثلاثين آية إلى عشرين، وكان الأمر على ذلك إلى يوم الحرة، فثقل عليهم القيام فنقصوا من القراءة وزادوا في عدد الركعات، فجاءت ستا وثلاثين ركعة، والوتر بثلاث، فمضى الأمر على ذلك. وأمر عمر بن عبد العزيز في أيامه أن يقرأ في كل ركعة بعشر آيات. وكره مالك أن ينتقص من ذلك وتر القراءة، وهو الذي مضى عليه عمل أهل المدينة، واتفق عليه رأي الجماعة فكان هو الأفضل، بمعنى التخفيف[3].

وقد رأى الباجي أن هذا يعمل به في المساجد، وإذا اختار أحدهم أن يصلي في بيته بإحدى عشرة ركعة مع التطويل المعروف فإن ذلك ممكن.

---

(1) الاستذكار (ج:5. ص:155).

(2) البيان والتحصيل لابن رشد، تحقيق: سعيد أعراب.(ج:2. ص:309) الطبعة 1988. دار الغرب الإسلامي.

(3) المنتقى للباجي.(ج:1. ص:208).

فقه التراويح في المذاهب

بناء على تعدد الروايات، فقد أخذت معظم المذاهب بكون التراويح عشرين ركعة، وهو المعروف في المذهب الحنفي كما يذكر ذلك الكاساني، إذ يقول: وأما قدرها فعشرون ركعة في عشر تسليمات في خمس ترويحات، كل تسليمتين ترويحة، وهذا قول عامة العلماء[1].

وعدد العشرين هو المختار في مذهب الإمام أحمد. وعبر عنه ابن قدامة بقوله: والمختار عند أبي عبد الله رحمه الله فيها عشرون ركعة[2].وهذا العدد هو مذهب الشافعي أيضا، يقول: رأيتهم بالمدينة يقومون بتسع وثلاثين، وأحب إلي عشرون، لأنه روي عن عمر. وكذلك يقومون بمكة ويوترون بثلاث[3]

قول مالك في التراويح

وقد ذهب مالك إلى قولين في عدد ركعات التراويح، أولهما: الاقتصار على عشرين ركعة، وهو الذي نقله كثير من فقهاء المالكية[4]

وأما القول الثاني لمالك، فهو تحديد عدد ركعات التراويح في ست وثلاثين ركعة، تضاف إليها ثلاث أخرى للوتر، وهذا الذي جرى عليه عمل أهل المدينة وتمسك به مالك. ولا يعكر عليه ما أورده ابن قدامة من أن صالحا مولى التوأمة قال: أدركت

---

(1) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، كتاب الصلاة، فصل في قدر التراويح. دار الكتب العلمية.
(2) المغني لابن قدامة كتاب الصلاة، فصل عدد صلاة التراويح ج 1 مسألة 1095 (ص: 834).
(3) الأم للشافعي كتاب الصلاة باب في الوتر.(ج:1 ص: 260) دار الكتب العلمية بيروت.
(4) أسهل المدارك للكشناوي (ج1ص: 299)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (ج:1 ص:315)دار الفكر، وشرح الخرشي (ج:1ص:388) مطبعة محمد أفندي مصطفى، والقوانين الفقهية لابن جزي تحقيق عبد الكريم الفضيلي (ص: 112)ط: 2/ 2001. دار الرشاد الحديثة البيضاء المغرب. والشرح الصغير على أقرب المسالك لأحمد الدردير (ج:1ص: 404) طبعة الإمارات 1989.

الناس يقومون بإحدىٰ وأربعين ركعة ويوترون منها بخمس[1]. لأن مالكا أوثق الناس في حكاية عمل أهل المدينة، وهو لا يقصد في الغالب جمهورهم، وإنما يقصد العلماء الذين أدركهم. وغيره لا يقوم مقامه في الحكاية عن عمل أهل المدينة، علىٰ أن ابن قدامة عاد فذكر أن صالحا هذا ضعيف فلا ندري لماذا أثار اعتراضه.

وقصة بلوغ التراويح هذا العدد تعود إلىٰ أن أهل مكة كانوا يصلون عشرين ركعة بناء علىٰ فعل عمر، وكان الناس يجلسون بعد كل ترويحتين أي تسليمتين بالاستراحة، فيقوم الشباب منهم إلىٰ الطواف، فأراد أهل المدينة إدراك ذلك الفضل فأضافوا ركعتين عن كل طواف يؤديه أهل مكة ركعتين، فأضافوا ست عشرة ركعة إلىٰ العشرين، فتم العدد ستا وثلاثين[2].

جاء في المدونة أن مالكا قال: بعث إلي الأمير وأراد أن ينقص من قيام رمضان الذي يقوم الناس بالمدينة، قال ابن القاسم: وهي تسع وثلاثون ركعة بالوتر، ست وثلاثون، والوتر ثلاث. قال مالك: فنهيته أن ينقص من ذلك شيئا. قلت له: هذا ما أدركت الناس عليه، وهو الأمر القديم الذي لم يزل الناس عليه[3].

والخلاصة أنها إذا كانت المذاهب تأخذ بتحديد التراويح في العشرين، وكان مالك يحددها في ست وثلاثين تبعا لعمل أهل المدينة، فإن هذا يستدعي طرح سؤال. هل جهل الصحابة رضوان الله عليهم، وأئمة المذاهب السنة في الموضوع؟ أم أنهم أطبقوا علىٰ مخالفة السنة مع علمهم بها؟ وكلا الأمرين مستحيل. لأنهم هم الذين رووا هذه الآثار، ولأنهم كانوا أحرص الناس علىٰ التزام السنة.

---

(1) المغني (ج:1 ص: 834).

(2) المغني لابن قدامة (ج:1ص:835).

(3) المدونة(ج: 1 ص: 222) دار صادر.

لقد فهم غير واحد من العلماء أن أمر عدد ركعات التراويح واسع. يقول الشافعي: رأيت الناس يقومون بالمدينة بتسع وثلاثين، وبمكة بثلاث وعشرين، وليس في ذلك شيء من الضيق. وقال: إن أطالوا القيام وأقلوا من السجود فحسن، وإن أكثروا من السجود وأخفوا القراءة والأولى أحب إلي[1]. وقد عبر الشوكاني عن هذا التوجه بعد ما ذكر الأقوال في عد التراويح فقال: والحاصل أن الذي دلت أحاديث الباب وما يشابهها هو مشروعية القيام في رمضان والصلاة فيه جماعة وفرادى، وقصر الصلاة المسماة بالتراويح على عدد معين، وتخصيصها بقراءة مخصوصة لم يرد به سنة[2].

وبعد إيراد هذه النصوص والوقائع فإنه يصح أن يعتبر تبديع الأمة في اختيارها لعشرين ركعة في التراويح أو لأكثر من ذلك أنه تبديع ينال الصحابة رضوان الله عليهم ويتهجم على مكانتهم ويتهمهم بعدم معرفة السنة أو بتعمد تركها، وهو يتجه إلى فعل عمر بن الخطاب بالذات، إذ أنه هو الذي جمع الناس على إمام، وحدد لهم صلاة عشرين ركعة، وهو مسلك غريب يسلكه من يرى أن مذهب أهل السنة والجماعة هو توقير الصحابة، وهو مسلك يلغي مضمون حديث رسول الله ﷺ الذي يقول فيه: فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ...[3]

ونظرا لأن المغاربة كانوا على علم راسخ بالفقه وبمآخذ الأقوال وسند التصرفات، فقد أخذوا بأحد قولي مالك، فأدوا التراويح عشرين ركعة. واستمر العمل في المغرب بأداء عشر ركعات بعد العشاء، وعشر ركعات قبل صلاة الفجر، ولو صح لأحد التمسك بأن صلاة التراويح إحدى عشرة ركعة، لكان هذا اختيارا لا يمكن

---

(1) فتح الباري لابن حجر (ج:4 ص: 783).

(2) نيل الأوطار للشوكاني (ج: 2 ص: 52) وينظر حاشية التاودي بن سودة على صحيح البخاري(2/ 352).

(3) سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة. (ج:5 ص: 13) ط.1. 1997 دار ابن حزم بيروت.

اعتبار مخالفه تاركا للسنة أو معرضا عنها، كما لا تعتبر جماهير الأمة جاهلة بالسنة أو معرضة عنها.

هذه أمثلة لما قيل من التصرفات بأنه بدعة، وقد بينت سنده من السنة، وبالإمكان بحث الكثير مما قيل بأنه بدعة من أجل معرفة حكمه الحقيقي، لولا أن المجال لا يتسع لأكثر من هذه الإشارة.

والقصد دعوة الناس إلى التروي ومتابعة البحث، طلبا للحقيقة وإنصافا لتاريخ الأمة، ليظل ما هو بدعة حقيقة بعد ذلك موضع اتفاق على وجوب إزالته وإلغائه.

واعتقادي أن التركيز على الخلاف الفقهي بجعل أحد المواقف بدعة ينطوي على خطورة إضافية، إذ أنه يشغل الناس عن التماس البدع المتفق عليها وهي بدع تمثلها انحرافات في التدين ليس لها سند من الشرع، ومنها بدع فكرية يروج لها من يريد أن يزايد على الشريعة ويضاهيها كما يقول الشاطبي.

اندراج توفر الأمن ضمن مفهوم الاستطاعة في الحج

⌧الأمن مقوم الحضارة⌧

في أحيان كثيرة يتحدث علماء الاجتماع ودارسو الحضارة عن شروط المدنية وعن مستلزمات التنمية الاجتماعية، إلا أن كثيرا منهم قد لا يستحضر توفر عنصر الأمن باعتباره ظرفا مناسبا وحالة شعورية مواتية لإنجاز أي فعل حضاري ينقل المجتمع من حال التخلف والهبوط إلى حال الارتقاء والنهوض.

وليس لإغفال الباحثين والدارسين لعنصر الأمن على أهميته من سبب أو تفسير، إلا أن هؤلاء يعيشون الأمن فعليا ويعتبرون وجوده وجودا عاديا جاريا على طبيعة الأشياء وكما يجب أن تكون. وهم يهملونه مثلما أنهم يهملون الكثير مما هو ضروري في حياتهم مثل انتفاعهم بالهواء وبالجاذبية وبكثير من النعم التي لا ينتبه إليها إلا بعد فقدانها.

والأمن في الاعتبار الحضاري هو الوعاء الضروري لإنجاز الفعل الجاد، إذ به يتفرغ الإنسان لاستثمار كل مواهبه وطاقاته الذهنية، وكل خبراته ومهاراته السلوكية.

وحين يفقد الأمن ويحل محله استشعار الخوف وتوقع الخطر، فإن سيطرة المرء على كل طاقاته تنعدم فيعجز عن توظيف ذكائه وخبراته، ويبدو على سلوكه من الارتباك والاضطراب ما يجعله عاجزا عن تدبير اللحظة ومواجهة المشكلة.

ونظرا لإهمال الإنسان في الغالب لأهمية الأمن، فقد حرص كتاب الله على لفت أنظار المؤمنين إلى أهمية توفر عنصر الأمن الذي يمكن أن يكون أهون موجود وأعز مفقود.

وقد تناول القرآن الكريم الموضوع في مواقف عديدة لا يتسع المقام لأكثر من الإلماع إلى بعضها.

لقد سجل القرآن الكريم دعاء إبراهيم عليه السلام عقب فراغه من بناء بيت الله الحرام، وهو يريد له أن يكون نواة تجمع إيماني تشرق منه على الناس أنوار التوحيد،

فدعا لمكة بأن تصير مـاهولة وهي يومئذ منغرزة في عمق الصحراء في وسط تنعدم فيه شروط نشوء التجمعات وعوامل الاستقطاب والإغراء بالإقامة.

ومن أجل ذلك دعا لمكة باستتباب الأمـن باعتبـاره شرطـا وجوديـا ومقدمـة لمـا سواه. وقد أورد القرآن دعاء إبـراهيم فقـال حكايـة عنـه: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ ثـم قـال: ﴿ فَٱجْعَلْ أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ وَٱرْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾[1].

إن دعاء إبراهيم يشير إلى تراتبية عوامل الاسـتقرار الاجتمـاعي وتلازمهـا، وهـي تبدأ من المعطى الديني الذي تمثله حرمة البيت ومكانته في النفوس، وهو مـا يجتـذب القلوب إلى زيارتـه وإلى جعـل الوصـول إليـه غايـة يهـون في بلوغهـا احتمــال كـل الصعاب والمشاق، وبذل كل التـضحيات، وهـو مــا يـستدعي أيـضا حفـظ الأمـن ليتمكن الناس من الوصول إليه ومن الإقامة في بلاده. ونتيجة لاستتباب الأمن بمكة نشأ نشاط اقتصادي جعل مكة مركزا تجاريا إلى جانـب كونهـا محجـا دينيـا. وأصـبح بإمكان أهلها الانتقال من الشمـال إلى الجنوب في رحلتي الشتاء والـصيف، وبـسبب ذلك توفرت بمكة الأرزاق التي جلبتها رحلة التجارة التي كـان بإمكانهـا أن تجـوب الصحراء في أمن واطمئنان.

ومن الإشارات القرآنية القوية المبرزة لأهمية الأمن أن كتاب الله صور الخوف والفقر على أنهمـا عقابان متتاليان ومتلازمـان أحلهمـا الله بمجتمعات ظالمة تنكبت عن سواء السبيل، قال الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾[2].

---

(1) سورة ابراهيم الآية: 47.

(2) سورة النمل الآية: 112.

وقد قال بعض من وقف عند ظاهر النص إن الله جعل الخوف والجوع لباسين سابغين لكل أفراد هذه القرية مثلما أن الإنسان يحتاج إلى لباسين هما: الإزار والرداء، لتعم التغطية كل أجزاء البدن[1]، وهذا الفهم سليم وهو لا يزاحم المعنى الجوهري الذي جاءت الآية لإفادته، وهو معنى تلازم الفقر مع الخوف، وارتباطهما على جهة السبب والمسبب والمقدمة والنتيجة. لأن الخوف يلزم عنه توقف النشاط الاقتصادي وانكماش الحركة التجارية في أضيق الحدود وفي أدنى المستويات حرصا على السلامة، فيتولد عن ذلك قلة فرص الاشتغال وانتشار الفقر والبطالة تبعا لذلك، وعن الفقر تنشأ آفات اجتماعية عديدة مرتبطة به، ومنها جرائم السرقة والاعتداء، والإغراء بالكسب الحرام كترويج المخدرات، واستغلال الجنس وما إليها من الأنشطة المحرمة.

ومن إشارات الآية أن القرية الظالمة كان رزقها يأتيها من كل مكان وهو ما يفيد اتصالها بمصادر متعددة للتوريد، فلم تكن تجارتها مقتصرة على التعامل مع جهة واحدة، وإنما كانت تلك القرية محورا في شبكة تجارية تورد إليها مواد استهلاكية عديدة، وبالإشارة إلى أن الرزق كان يأتي القرية من كل مكان يتبين أنها كانت تحظى بموقع جغرافي وتجاري غير منعزل يتوسط طرقا متعددة، وأن تلك الطرق كانت آمنة.

وإشارة الآية إلى أن الرزق كان رزقا رغدا فيها ما يفيد أن التجارة لم تكن تقتصر على ترويج الضروريات والحاجيات من البضائع، وإنما كانت تتناول الكماليات التي يتأتى بها رغد العيش، وهو ما يعني ترويج الكثير من أسباب الرفاهية والتنعم كالفرش الوثيرة والحلي الغالية والتحف النادرة، والألبسة الأنيقة الناعمة والأطعمة اللذيذة. لكن ذلك الوضع اندثر وانتهى بسبب كفر القرية، وكانت البداية بسلب

---

(1) التحرير والتنوير محمد الطاهر ابن عاشور(13 / 307)الدار التونسية للنشر 1984.

الأمن ثم تتابعت باقي الأسباب حتى صار الخوف والجوع محيطين بأهلها كما يحيط الرداء والإزار بصاحبها.

والملاحظ في التصوير القرآني جمعه بين الذوق وهو من لوازم المطعومات وبين اللباس، والأصل في اللباس أنه لا يذاق لأنه لا يطعم، لكنه لما كان الخوف والجوع إحساسا داخليا ومعاناة باطنية فقد عبر كتاب الله عنهما بالذوق لإفادة معنى التألم بهما وتغلغلهما في كيان أهل القرية. مثلما أفاد التفسير بلبسهما معنى النعيم والشمول.

ومن الإفادات القرآنية المتعلقة بالأمن أن الجوع والخوف كما يكونان نقمة وعذابا للأمم فإن رفعهما يكون بالمقابل نعمة كبرى تستحق أن يمتن الله بهما على من خصه بهما.

ومن هذا القبيل أن الله ذكر قريشا بما أسبغه عليها من نعمتي الأمن في الأنفس والوفرة في الغذاء، لما جعل مكة حرما آمنا وشد إليها قلوب كثير من الناس، فأغنى ذلك التعلق الروحي عن توفر باقي الشروط العادية التي تقوم عليها التجمعات السكانية والحضارات الإنسانية عادة.

وميزة أمن مكة أنه اقترن ببناء إبراهيم البيت ودعائه لها بأن تكون مثابة ومزارا لكل الناس، ومن ثم أصبح كل عربي متعلقا به ومعنيا بحفظ أمنه وأمن محيطه وأمن الطرق المؤدية إليه.

وقد سجل القرآن الكريم أن مكة أصبحت بوضعها الأمني استثناء في بلاد كانت الغارة والسلب والحروب المتطاولة فيها واقعا مؤلما يعيشه الناس، فقال الحق سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾[1]، وقال أيضا: ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ

(1) سورة العنكبوت الآية: 67.

حَرَماً ءامِناً تُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَىْءٍ رِّزْقاً مِّن لَّدُنَّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

وقد التزم معظم العرب توقير البيت واحترامه وأسبغوا تلك الحرمة على الأشهر التي يزورون فيها البيت، وهي ثلاثة أشهر متتالية هي شهر ذي القعدة وذي الحجة والمحرم وهي ذاتها أشهر الرحلة إلى الحج، ثم شهر رجب الفرد الذي كان العرب الأباعد يخرجون فيه إلى مكة لأداء العمرة[2].

وإن كان هذا الاحترام لم تخل به إلا فئة المحلين التي لم تكن تعتقد حرمة الأشهر أصلا، ثم فئة البُسل التي كانت تخالف في عدد الأشهر فكانت تحرم ثمانية أشهر من السنة وتحل أربعة على عكس معتقد العرب[3]، وهذا الاحترام للأشهر الحرم لم يمنع كثيرا من العرب من تأجيل الحرمة وتأخيرها إذا كانت لهم فرص الظفر والتفوق على الأعداء، وهو النسي الذي قال الله عنه: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُحِلُّونَهُۥ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامًا لِّيُوَاطِـُٔوا۟ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾[4].

وتأكيدا لحرمة مكة وما حولها وإبقائها مكانا آمنا فقد حرم الإسلام القتل فيها، جاء في الحديث الذي أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن خزاعة قتلوا رجلا من بني ليث عام فتح مكة بقتيل منهم قتلوه، فأخبر بذلك النبي ﷺ فخطب فقال: إن الله حبس عن مكة القتل أو الفيل[5].

---

(1) سورة القصص الآية: 57.

(2) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام د. جواد علي8/ 348:471 ط 6. جامعة بغداد طبعة2: 1993.

(3) المفصل في تاريخ العرب (8/ 474).-أخبار مكة لبي الوليد الأزرقي تحقيق رشدي الصالح (ج1/ 179)مكتبة الثقافة مكة المكرمة ط8/ 1976.

(4) سورة التوبة الآية: 37.

(5) صحيح البخاري كتاب العلم باب كتاب العلم.

⊠الأمن حاجة إنسانية⊠

لم يكن الأمن ضرورة حضارية إلا لما كان حاجة أكيدة للإنسان الذي هو عماد كل حضارة ومنشؤها والمحافظ على استمرارها وارتقائها.

وحاجة الإنسان إلى الأمن مرتبطة بجانبه الوجداني الذي يتأثر بحال الخوف كل التأثر، إذ تتعطل في الإنسان بسبب الخوف قواه الذهنية وقدرته على ابتكار الحلول لما يواجهه من المعضلات، ويفقد القدرة على التحكم في ملكاته الذهنية، وينعكس ذلك الوضع النفسي على أداء جميع الوظائف الجسدية فيمتقع من الإنسان لونه وينعقد لسانه وتخور قواه العضلية، وقد ينهار فلا يقوى على الوقوف، ويفقد قدرته على أداء الحركات الدقيقة التي تتطلب مهارة وحذقا وإتقانا.

وقد كان التصوير القرآني لحال الخوف حينما يتملك الإنسان في قمة الروعة والبيان لما صور الله اعتراءه الناس يوم القيامة فقال سبحانه: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾[1]، وقد شخص هذا التوصيف القرآني كل المظاهر النفسية والسلوكية التي تعتري الإنسان حينما يستمد به الخوف الشديد.

لهذا السبب فقد اعتبر القرآن الذي هو خطاب الله العليم بدخائل الأنفس أن تمتيع الإنسان بالأمن هو من أكبر النعم وأجزلها، وأوجب تحقيقه في حياة الناس ونهى عن الإخلال به وعن الزج بالناس في حالات الخوف والرعب.

فقد وعد الله به المومنين في حياتهم الدنيا، وجعل إدراكه أفقا وغاية في حياتهم فقال: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2].

---

(1) سورة الحج الآية: 2.

(2) سورة البقرة الآية: 39.

وقال أيضا: ﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[1].

وقال أيضا: ﴿ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[2].

وقال أيضا: ﴿ أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[3].

ولا شك أن التعبير القرآني بعبارة لا خوف عليهم هو أبلغ في تحقق الأمن من التعبير بأنهم لا يخافون، لأن الإنسان قد لا يخاف وهو في موقف الخوف لجهله بما يحيط به وهو في حال يخاف عليه منها مثل المريض الجاهل بمرضه القاتل، فهو لا يخاف لجهله لكن الطبيب العارف بدرجة المرض يخاف عليه منه، ويتوقع له الأسوأ.

وعلى الخلاف من هذا فقد نفى الله عن أهل الإيمان الحزن لما قال: ﴿ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ لأن الإحساس بالحزن شعور ذاتي ومعاناة خاصة لا ينوب فيها أحد عن أحد.

وكما طمان القرآن الكريم الأفراد المومنين ووعدهم بتحقيق الأمن لهم في عاجل حياتهم وآجالها، فقد وعد الله المجتمعات المؤمنة كذلك بعموم الأمن واستتبابه فيها فقال الله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾[4] والآية تعبير صريح عن أن مراد الله من المجتمعات المؤمنة أن تكون مجتمعات تمكين وقوة سياسية ومجتمعات أمن واطمئنان اجتماعي.

---

(1) سورة البقرة الآية: 111.

(2) سورة الأنعام الآية: 49.

(3) سورة يونس الآية: 62.

(4) سورة النور الآية: 53.

وعلىٰ نحو ما وعد الله المؤمنين أفرادا وجماعات بتحقيق الأمن لهم، فقد جعله الله جزاء أخيرا لحياة الإنسان العاجلة، وبداية طيبة لحياته الآجلة، فقال الله تعالىٰ واصفا حال المؤمنين في الوقت العصيب الذي تقوم فيه الساعة بأنهم ﴿ لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ ﴾[1].

وقال أيضا: ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ ﴾[2].

وحين يفد المؤمنون إلىٰ الجنة فإنهم يدعون إلىٰ دخولها في حال من الإحساس بالأمن فيقال لهم: ﴿ ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴾[3].

وحين يستقر المؤمنون في الجنة ويتنعمون بأطايبها المادية فإنهم يستشعرون الأمن لأنهم عرفوا أن مستقرهم هو دار الخلود فذهب عنهم خوف الزوال، يقول الله تعالىٰ: ﴿ يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَٰكِهَةٍ ءَامِنِينَ ﴾[4].

وبهذا التتبع يتبين أن حال الأمن ملازمة لأهل الإيمان في دنياهم وأخراهم، وأنهم لا يستغنون عنها في أي مرحلة من مراحل وجودهم، وأن التنعم بنعم الجنة نفسها إنما يتم من خلال الإحساس بالأمن، لأن الخوف يحيل الحياة إلىٰ ألم مستمر ويمنع من الاستفادة من بهجة الحياة الدنيا والأخرىٰ ومسراتهما.

لقد كان العلماء المسلمون علىٰ وعي كبير بأهمية الأمن وقيمته في حياة الأفراد والمجتمعات من خلال ما استشفوه من حرص الشرع علىٰ إقرار الأمن وتشريعه للأحكام المانعة من فشو الرعب والخوف. ولقد أراد أحدهم أن يشخص أولوية الأمن، فذكر أن الشاة لو ربطت بمقربة من ذئب ووضع هو قريبا منها بحيث تراه

---

(1) سورة الأنبياء الآية: 102.
(2) سورة النمل الآية: 91.
(3) سورة الحجر الآية: 46.
(4) سورة الدخان الآية: 52.

لكنه لا يصل إليها، ثم أعطيت الشاة علفها فإنها لا تتناوله وتظل خائفة متوجسة رغم أن الذئب لا يصل إليها ولا تزال على تلك الحال حتى تموت خوفا وإن كانت لم تحس بالجوع أصلا.

⌧صلة الدين بالأمن⌧

من خلال حديث القرآن عن الأمن يمكن استخلاص أن علاقة الأمن بالدين وبالممارسة الدينية وبالمؤسسة الدينية علاقة وطيدة.

فعلاقة الأمن بالدين الذي هو مظهر الرحمة الإلهية هي علاقة احتواء وتضمن، لأن الدين هو رسالة الأمن والإخاء، وهو المؤسس لعلاقات المودة المنتجة للأمن، وهو أيضا الكفيل بتحقيق الأمن بتشريعاته المانعة من الاعتداء والظلم والاستطالة على الآخرين.

والدين قبل هذا هو رسالة أمن للإنسان نفسه، إذ ينقذه من حال الارتباك النفسي المتولد عن العجز عن الإجابة عن أسئلة الوجود والمصير وعن معنى الحياة ورهبة العدم وتوهم العبث. وهو الموقف الذي تحدث القرآن عنه في تصويره حياة الجاحد لما قال الله تعالى:﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[1].

وقال أيضا:﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[2].

والدين منبع الأمن ومصدره الأكبر من حيث إنه يؤسس العلاقات الإنسانية السليمة ويضبط القيم المجتمعية، ويزيل عنها كثيرا من أسباب اختلاف وجهات

(1) سورة الأنعام الآية: 111.
(2) سورة الأنعام الآية: 126.

النظر، فهو يحدد مجالات الحرية وحدود نهايتها ومفاصل تداخلها، كما أنه يحدد مفهوم العدل والعدوان، ومفاهيم الخير والشر والحق والباطل ولا يتركها مجالا لجنوح الشهوة لتضخم الرغبة.

والإسلام بعد كل هذا لا يكتفي بالنظر إلى المجتمع من بعيد، وإنما يتدخل بفرض سلطته الشرعية فيحدد نوعية العقوبات الزاجرة لمن استبد بهم داعي الشهوة واختاروا الظلم والتجني أسلوبا ووسيلة لفرض أنفسهم على المجتمعات.

الأمن والمؤسسات الدينية

وكما أن للدين علاقة وطيدة بالأمن هي علاقة المنشأ والمتابعة كما سبق بيانه، فإن للمؤسسات الدينية وعلى رأسها بيت الله الحرام وباقي المساجد المنبثة في الأرض صلة وثيقة بالأمن أعرب عنها اقتران الحديث عن مكة ومسجدها الحرام وغيره من بيوت الله بالحديث عن الأمن.

فحين تحدث القرآن الكريم عن البناء الأول لبيت الله الحرام أفاد أن إنشاءه قد اقترن بالقصد إلى جعله مكانا آمنا ليكون مثابة يزورها الناس مطمئنين على أنفسهم وأموالهم وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ۝ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾[1].

وقد أراد الله لمكة وما حولها أن تكون حرما آمنا، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾[2].

---

(1) سورة آل عمران الآية: 96.

(2) سورة النمل الآية: 93 .

ومن أثر ذلك أن الله حرم القتال فيها وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ﴾[1].

وقد أورد أبو بكر بن العربي قول من ميز بين قراءتي: ولا تقاتلوهم، وقراءة ولا تقتلوهم فقال: إذا قرئ ولا تقتلوهم فالمسالة نص، وإذا قرئ ولا تقاتلوهم فهو تنبيه، لأنه إذا نهى عن القتال الذي هو سبب القتل كان دليلا بينا ظاهرا عن النهي عن القتل[2].

وقال ﷺ في الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إن الله حبس عن مكة القتل أو الفيل»[3]. وقد كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول: إذا دخل القاتل الحرم لم يقتل فيه، ولكنه لا يجالس ولا يبايع ولا يؤوى، ويأتيه الذي يطلبه فيقول: يا فلان اتق الله في دم فلان واخرج من المحارم فإذا خرج أقيم عليه الحد، قد قيل إن هذا يفعل مع القاتل إذا لم يكن قد قتل في الحرم[4].

ومن أجل إشاعة روح الأمن فقد قال النبي ﷺ كما في الحديث الذي رواه جابر يقول سمعت النبي ﷺ يقول: «لا يحل لأحدكم أن يحمل بمكة السلاح[5]».

ومن مظاهر علاقة المؤسسة الدينية بالأمن أن الله أوجب للمساجد نصيبا من الأمن، فنهى رسول الله ﷺ عن إدخال السلاح إلى المسجد وعن إقامة الحدود فيه، فقد روى ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال:«خصال لا تنبغي في المسجد، لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح، ولا ينبض فيه بقوس ولا ينشر فيه نبل

---

(1) سورة البقرة الآية: 190.

(2) أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي تحقيق علي البيجاوي(1/ 107)طبعة دار الفكر

(3) البخاري كتاب العلم.

(4) أخبار مكة للأزرقي (2/ 138).

(5) صحيح مسلم كتاب الحج باب النهي عن حمل السلاح- الحديث 449 وينظر إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض (4- 476).

ولا يمر فيه بلحم نيء، ولا يضرب فيه حد ولا يقتص فيه من أحد ولا يتخذ سوقا».
والحديث رواه ابن ماجه، وإن ضعف سنده لوجود زيد بن جبيرة الذي قال ابن عبدالبر فيه أجمعوا على أنه ضعيف[1].

وإذا تعين على المرء أن يدخل المسجد بسلاح فإنه يطالب بأن يمسك هو بنصله ولا يوجهه نحو غيره، لأن مجرد رؤية النصال الحادة وما ماثلها تثير في الآخرين الذعر والخوف، وقد روى البخاري ومسلم عن أبي بردة عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «من مر في شيء من مساجدنا أو أسواقنا بنبل فليأخذ على نصالها لا يعقر بكفه مسلما»[2].

وبناء عليه فإن من تطبيق الهدي النبوي لمن دخل المسجد ومعه سهم أن يمسك بنصله أو رمح أن يمسك بسنانه [3] أو أي سلاح آخر أن لا يجعله على هيئة الاستعداد لإطلاق النار فيوجه فُوَّهته إلى الأسفل.

⊠صلة العبادة بالأمن⊠

إذا كان الدين هو منبع الأمن ومصدره الأكبر فإن مرد ذلك لاعتماده مفهوم العبادة التي تتميز بقدرتها الفائقة على الإعلاء من التصرفات وجعلها أسلوبا للتعامل مع الله وطلب مرضاته، إلا أن الملاحظ أن العبادة نفسها تظل في حاجة أكيدة إلى وجود الأمن والاطمئنان النفسي حتى يتمكن العبد من تركيز اهتمامه وتجميع فكره وهو يتوجه إلى الخالق منقطعا عن كل شواغل الخوف والجزع وتوقع السوء في النفس أو المال أو الأهل، وقد كان رسول الله ﷺ يدعو في سفره خصوصا إلى أن يتكفل الله له بإسباغ الأمن على أهله وماله وولده فورد في حديث ابن عمر أن النبي ﷺ كان

---

(1) سنن ابن ماجه كتاب المساجد والجماعات باب ما يكره في المساجد(1/ 247) ويقارن بسنن النسائي كتاب المساجد باب إظهار السلاح في المسجد(2/ 19) ط. 1987 دار الحديث القاهرة.
(2) صحيح البخاري كتاب الصلاة باب المرور في المسد الحديث 112.
(3) إعلام الساجد بأحكام المساجد لمحمد الزركشي تحقيق أبي الوفاء المراغي ص: 354 ط: القاهرة 1982.

يقول في سفره: اللهم إني أعوذ بك من وعثاء السفر وكآبة المنظر وسوء المنقلب في المال والأهل والولد[1].

إن العبادات كلها تتوقف على الإحساس بالأمن والاطمئنان، وقد يصير ذلك الأمن شرطا فقهيا مباشرا في كثير من الحالات التي تلتبس فيها العبادة بحالات ووقائع قد تشكل خطرا على نفس الإنسان أو ماله. ويمكن الحديث عن أهم الأبواب التي تحدث فيها الفقه عن اشتراط الأمن ومنها:

التطهر بالماء.

إن التطهر بالماء الطاهر واجب، وعلى فاقده أن يطلبه لكن ذلك الوجوب يرتفع إذا كان الطريق إلى الماء مخوفا بأن وجد فيه عدو متربص أو حيوان مفترس أو خطر ماثل. وقد تحدث الفقهاء عن اشتراط الأمن في باب التيمم ومسوغاته فذكروا أن من يحق لهم التيمم هم فاقد الماء أصلا، وفاقد الماء الكافي، وفاقد القدرة على استعماله، وهذا يشمل المكره والمحبوس عنه، والخائف على نفسه من سبع، ويشمل الواجد للماء، لكنه يخاف من استعماله زيادة مرض أو تأخر برئه، ويشمل الواجد للماء لكنه يخاف حدوث مرض، كما يشمل الواجد للماء إذا هو لم يجد من يناوله إياه بأن كان شديد المرض أو كان كسيحا أو أشل لا يصل إلى الماء بنفسه[2].

يتحدث الكاساني عما أسماه عدم وجود الماء صورة ومعنى فيقول: وأما العدم من حيث المعنى لا من حيث الصورة فهو أن يعجز عن استعمال الماء لمانع مع قرب الماء منه نحو ما إذا كان على رأس البئر ولم يجد آلة الاستقاء، فيباح له التيمم لأنه إذا عجز عن استعمال الماء لم يكن واجدا له من حيث المعنى فيدخل تحت النص، وكذا

---

(1) صحيح مسلم كتاب الحج باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره.

(2) أسهل المدارك شرح إرشاد السالك لأبي بكر بن الحسن الكشناوي (1/ 124). ط حلبي. وتيسير المسالك إلى هداية السالك على مذهب إمام مالك لمبارك بن علي الأحسائي ط:4- 1992، دار ابن حزم بيروت.

إذا كان بينه وبين الماء عدو أو لصوص أو سبع أو حية يخاف على نفسه الهلاك إذا أتاه، لأن إلقاء النفس في التهلكة حرام، فيتحقق العجز عن استعمال الماء[1].

ويقول ابن قدامة في المغني واختلف في الخوف المبيح للتيمم، فروي عن أحمد لا يبيحه إلا خوف التلف وهو أحد قولي الشافعي، وظاهر المذهب أنه يباح له التيمم إذا خاف زيادة المرض أو تباطؤ البرء أو خاف شيئا فاحشا أو ألما غير محتمل، وهذا مذهب أبي حنيفة والقول الثاني للشافعي وهو الصحيح[2].

استقبال القبلة.

من شروط صحة الصلاة استقبال القبلة، لكن ذلك يعفى عنه إذا خاف المصلي من ذلك الاستقبال عدوا أو خطرا، فيصلي على الحال التي يمكنه أن يصلي عليها.

يقول النووي في المجموع: أما في شدة الخوف والتحام القتال فيجوز أن يترك القبلة إذا اضطر إلى تركها، ويصلي حيث أمكنه لقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ﴾[3] قال ابن عمر رضي الله عنهما: مستقبلين القبلة وغير مستقبليها[4].

ويقول ابن قدامة في المغني: وجملة ذلك أنه إذا اشتد الخوف بحيث لا يتمكن من الصلاة إلى القبلة أو احتاج إلى المشي، أو عجز عن بعض أركان الصلاة، إما لهرب مباح من عدو أو سيل أو سبع أو حريق، أو نحو ذلك مما لا يمكنه التخلص منه إلا بالهرب أو المسابقة أو التحام الحرب والحاجة إلى الكر والفر والطعن والضرب والمطاردة، فله أن يصلي على حسب حاله راجلا وراكبا إلى القبلة إذا أمكن أو إلى غيرها إن لم يمكن[5].

---

(1) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاساني ج(1/ 318)دار الكتب العلمية بيروت 1997.
(2) المغني لابن قدامة (1/ 295)دار الفكر 1984.
(3) سورة البقرة الآية: 237.
(4) المجموع شرح المهذب لمحي الدين النووي(3/ 230)دار الفكر.
(5) المغني لابن قدامة (1/ 482).

ويقول القرافي في الذخيرة: من خاف السباع أو غيرها صلى على دابته إيماء حيثما توجهت به، فإن أمن أعاد في الوقت لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾[1].

وقال القرافي أيضا: وكذلك خوف الحيات، وقال المزني: الحيات عذر نادر والنادر لا يسقط القضاء. وهذه الفروع كلها مبنية على قاعدة تقدم التنبيه عليها، وهي تعارض المقاصد والوسائل، فإنه يجب تقديم المقاصد لكونها أهم في نظر الشرع، والأركان مقاصد، والاستقبال شرط ووسيلة، فلا تترك القاصد لأجل تعذره[2].

ج حضور صلاة الجمعة.

لما كان أداء صلاة الجمعة يتطلب الانتقال إلى المساجد الجامعة مع ما يمكن أن تمثله الطريق من خطر على من يسلكها كأن يوجد بها لصوص معتدون أو يكون بها سيل جارف أو عارض آخر يمنع من الوصول، فقد تحدث الفقه عن هذا الوضع ضمن حديثه عن الأعذار المبيحة للتخلف عن الجمعة وكان من جملتها انعدام الأمن، والخوف على النفس أو المال، يقول الكشناوي عن الأعذار المبيحة لترك الجمعة: وتخوف ظالم يؤذيه في ماله ونفسه أو خوف نار أو خوف سارق أو حبس الغرماء له وهو معسر[3].

وقال أحمد الدردير أثناء عرضه لما يرفع الوجوب: وشدة مرض قريب أو نحوه وخوف على مال له بال[4].

---

(1) سورة البقرة الآية: 237.

(2) الذخيرة شهاب الدين القرافي تحقيق سعيد أعراب(2/ 118). دار الغرب الإسلامي 1994.

(3) أسهل المدارك للكشناوي (1/ 327).

(4) الشرح الصغير على قرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك أحمد بن محمد الدردير(1/ 516). وزارة العدل والأوقاف دولة الإمارات العربية المتحدة 1989.

- صلاة الخوف.

اعتبارا لحال الخوف وانعدام الأمن فقد تولى كتاب الله بيان الكيفية التي تؤدى عليها الصلاة حينما يتخوف الجيش الإسلامي عدوا يمكن أن ينتهز منه غفلة أو استرخاء أو انهماكا في الصلاة فقال الله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱلْكَـٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿١٠١﴾ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓا۟ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا۟ فَلْيَكُونُوا۟ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا۟ فَلْيُصَلُّوا۟ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا۟ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ۗ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً﴾[1].

إن الآية تصوير لصورة صلاة تتم في حال الخوف ولذلك تضمنت من الاحتياط ما جعل صورتها مخالفة لصورة الصلاة المألوفة.

علاقة الحج بالأمن

من العبادات التي تحدث الفقه عن توقفها على حصول الأمن عبادة الحج الذي يتطلب السفر والانفصال عن الوطن مكان النجدة والنصرة، كما يتطلب قطع المسافات البعيدة والتعرض لأخطار الطريق خصوصا في حالات انعدام سلطة مركزية قادرة على فرض الأمن وعلى حماية المسافرين.

ولهذا السبب تردد الحديث عن الأمن في باب الحج أكثر مما تردد في الأبواب الفقهية الأخرى.

---

(1) سورة النساء الآية: 101.

ويتصل بموضوع الأمن قضية الإحصار الذي هو منع الحاج من الوصول إلى المشاعر وأماكن أداء مناسكه وله أحكامه الخاصة.

الاستطاعة في الخطاب الشرعي

إن من سمات الإسلام وخصائصه أنه لا يتجه في تشريعاته إلى إعنات الناس أو إلى إرهاقهم أو إلى تكليفهم بما لا يطيقون من الأفعال، وهذا هو مؤدى قول الله تعالى:

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1].

وقوله سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[2] وقول النبي ﷺ في الحديث الذي رواه البخاري تعليقا في كتاب الإيمان، باب الدين يسر، وغير هذا من النصوص التي تواردت على إفادة معنى رفع الحرج والضيق عن الأمة، وهو ما جعل الشريعة الإسلامية موسومة بأنها شريعة رحيمة وليست شريعة نكاية وعقوبة يلتبس فيها التشريع بمعنى العقوبة والمواخذة، على نحو ما وقع لأمم سابقة كانت التشريعات تضيق عليهم تبعا لتعنتهم ومشاقتهم لأنبيائهم كما عبر عنه قول الله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا..﴾[3] والحرج المرفوع عن الأمة، هو كل فعل لم يتهيأ له الإنسان طبيعيا، وكل فعل يلحق المكلف بسببه مشقة زائدة في البدن أو النفس أو المال حالا أو مالا. يقول الشاطبي: ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا وإن جاز عقلا[4].

---

(1) سورة الحج الآية: 76.

(2) سورة المائدة الآية: 7.

(3) سورة النساء الآية: 159.

(4) الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي. نسخة عبد الله دراز(2/ 107)المكتبة التجارية بمصر ط2. 1975 ويقارن برفع الحرج في الشريعة الإسلامية د. صالح عبد الله بن حميد (ص: 47) مركز البحوث العلمي جامعة أم القرى المملكة العربية السعودية. ط: 1403.

وقد اختصر صاحب البرهان القضية فقال: إنه يكلف المتمكن ويقع بالممكن[1].

وقد عبر علماء المقاصد عن خصيصة رفع الحرج في الشريعة بما أسموه سماحة الشريعة الإسلامية. يقول محمد الطاهر ابن عاشور: إن حكمة السماحة في الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة، وأمور الفطرة راجعة إلى الجبلة فهي كائنة في النفوس سهل عليها قبولها، من الفطرة النفور من الشدة والإعنات. قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[2]، وقد أراد الله أن تكون شريعة الإسلام عامة ودائمة فاقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلا، ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنه الإعنات، فكانت بسماحتها أشد ملاءمة للنفوس[3].

ومعنى السماحة إن كان يعني عدم تجاوز التكاليف للقدرة البشرية وللفطرة الإنسانية، فإنه مع ذلك لا يعني انتفاء المشقة عن التكليف، لأن المشقة في حدود المقدور عليه ملتبسة بكثير من مطالب الإنسان وحاجاته الحياتية مثل إقامة المنشآت الضخمة، وارتياد آفاق الاكتشاف، وتحصيل المعرفة ودرء الأخطار وما إليها.

يقول الشاطبي: فإنه لا ينازع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكن لا تسمى في العادة مشقة. كما لا يسمى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع، لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان، ويذمونه بذلك. فكان المعتاد في التكليف[4].

---

(1) البرهان في أصول الفقه لعبد المالك الجويني تحقيق عبد العظيم الديب (1/ 105)دار الأنصار القاهرة1400هـ.

(2) سورة النساء الآية: 28.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية محمد الطاهر ابن عاشور (ص: 61) الدار التونسية للنشر.

(4) الموافقات للشاطبي(2:123).

⊠مدلول الاستطاعة في الحج⊠

تتميز فريضة الحج بأنها الفريضة التي اقترن تشريعها بالتنصيص على شرط توفر الأمن للإلزام بها، فقال الله تعالى:﴿وَلِلهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حَجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1] وقال الرسول ﷺ كما في الحديث الذي رواه مسلم وغيره في كتاب الإيمان باب السؤال عن أركان الإسلام: حج البيت من استطاع إليه سبيلا [2].

وقد أشعرت الآية على الخصوص بمعطيات كثيرة متعلقة بفرضية الحج فذكرت أنه واجب على كل الناس، وأنه ليس عبادة محدودة في المكان أو الزمان وإنما هو موجه إلى جنس الإنسان حيثما كان ومتى كان، ودلالة الآية الضمنية أن الإسلام سيعم كل بقاع الأرض وكل أماكن وجود الإنسان ليرافق كل الأزمنة ما دام الإنسان موجودا إل أن تقوم الساعة، وقد أشارت الآية إلى توقف الحج على شرط الاستطاعة لأن الناس ليسوا على درجة واحدة من حيث قدرتهم على الاستجابة لأمر الله في أداء الحج.

⊠حقيقة الاستطاعة في الحج⊠

لما تحدث كتاب الله عن الاستطاعة فقد كان طبيعيا أن يسأل الناس عنها.

وقد ورد في حديث الترمذي عن ابن عمر أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ فقال: ما يوجب الحج قال: الزاد والراحلة[3].

---

(1) آل عمران 97.

(2) صحيح مسلم كتاب الإيمان باب السؤال عن أركان الإسلام الحديث رقم 10.

(3) سنن الترمذي كتاب الحج باب ما جاء في إيجاب الحج بالزاد والراحلة. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي حديث 813 ج(3/ 177)دار الحديث القاهرة.. سنن ابن ماجة كتاب المناسك. باب ما يوجب الحج. الحديث 2896. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (2/ 967)طبعة:حلبية. وأخرجه الحاكم في أول كتاب المناسك. المستدرك للحاكم (1/ 142)دار المعرفة بيروت.

وقد رأى أكثر العلماء أن حديث الرسول ﷺ عن الاستطاعة بأنها الزاد والراحلة، ليس واردا على سبيل الحصر، وإلا فإن الزاد والراحلة معا لا يغنيان شيئا إذا كان في طريق الحاج عدو يمنعه الحج فيصير الحج بالنسبة إليه غير واجب، ولا يغني فيه توفر الزاد والراحلة.

يقول الكاساني: إنما فسر النبي ﷺ الاستطاعة بالزاد والراحلة لكونهما من الأسباب الموصلة إلى الحج، لا لاقتصار الاستطاعة عليهما، ألا ترى أنه إذا كان بينه وبين مكة بحر زاخر ولا سفينة ثمت، أو عدو حائل يحول بينه وبين الوصول إلى البيت لا يجب عليه الحج مع وجود الزاد والراحلة، فثبت أن تخصيص الزاد والراحلة ليس لاقتصار الشرط عليهما بل للتنبيه على أسباب الإمكان، فكل ما كان من أسباب الإمكان يدخل تحت تفسير الاستطاعة معنى[1].

ونص الكاساني نموذج من النماذج الفقهية التي ترى أن الاستطاعة تشمل كل الأسباب والوسائل التي تمكن من أداء الحج، فيندرج ضمنها القدرة البدنية التي أصبحت الشهادات الطبية وشهادات التطعيم تثبتها، ومنها القدرة المالية التي أصبح التأكد من توفرها يتم عن طريق إيداع نفقات الحج سفرا وإقامة ونفقات إضافية في حساب خاص يقدم ضمن وثائق الحصول على رخصة السفر.

ومن أنواع الاستطاعة ما يتجاوز حدود الفرد الذي يريد الحج ويعم جهات أخرى منها بلد الإقامة وجهة الاستقبال، فتقدر الاستطاعة وفق الطاقة الاستيعابية للمشاعر ولأماكن الإيواء والإقامة ولقدرة مرافق المتابعة والمواكبة، ولقدرات وسائل النقل بين المشاعر، وكل هذا يجعل الاستطاعة شانا مشتركا بين الدول الإسلامية التي يوجد بها أفراد كثيرون يتوقون إلى الحج لولا أن الاستطاعة في مفهومها اللوجستيكي المادي لا تتحمل ذلك.

---

(1) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (3/ 51).

توفر الأمن ضمن مفهوم الاستطاعة

من بين كل الشروط التي تحدث عنها الفقهاء يكون الحديث عن اشتراط الأمن ذا أهمية خاصة، لأنه هو التجلي الحقيقي لمقاصد الشرع في حماية النفوس والأموال.

لقد ذهب عامة الفقهاء إلى أن الأمن على النفس والمال شرط وجوب لا يترتب التكليف بالحج إلا بوجوده.

لكن بعض الفقهاء رآه شرطا في الأداء لا في الوجوب.

والفرق بين كون الأمن شرطا في الوجوب وكونه شرطا في الأداء، أنه إذا كان شرط وجوب فإن المرء لا يطالب به أصلا إذا انعدم الأمن، ولا يتوجه إليه التكليف به، فإن مات لم يكن مواخذا بتركه.

وأما إذا اعتبر الأمن شرطا في الأداء فإن مقتضى ذلك أن التكليف واقع ومريد الحج مطالب بالبحث عن الموقع الذي يتمكن من أدائه فيه، فيجب عليه أن يوصي غيره لينوب عنه في أداء الحج، وبهذا يسقط عنه التكليف.

يقول الكاساني: ومنها أمن الطريق، وأنه من شرائط الوجوب عند بعض أصحابنا بمنزلة الزاد والراحلة، وهكذا روى ابن شجاع عن أبي حنيفة، وقال بعضهم: إنه من شرائط الأداء لا من شرائط الوجوب، وفائدة هذا الاختلاف تظهر في وجوب الوصية إذا خاف الفوت، فمن قال إنه من شرائط الأداء. يقول: إنه تجب الوصية إذا خاف الفوت، ومن قال إنه شرط الوجوب، يقول: لا تجب الوصية، لأن الحج لم يجب عليه، ولم يصر دينا في ذمته فلا تلزمه الوصية[1]. والقائلون بكون الأمن شرطا في الأداء وقفوا مع ظاهر الحديث الذي فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لأنه ﷺ لم يشر إلى توقف الوجوب على الأمن، فيبقى أن يكون الأمن شرطا في الأداء لا غير.

---

(1) بدائع الصنائع للكاساني (3/ 54).

يقول الكاساني: وجه من قال إنه شرط الأداء لا شرط وجوب ما روينا أن رسول الله ﷺ فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة، ولم يذكر أمن الطريق.

وباستثناء هذا التفريق الخاص ببعض الفقهاء فإن عامتهم يرون أن الأمن شرط في الوجوب.

يقول ابن قدامة مؤكدا قول من اعتبر الأمن من الاستطاعة: واختلفت الرواية في شرطين وهما تخلية الطريق وهو أن لا يكون في الطريق مانع من عدو، وإمكان المسير، وهو أن تكمل فيه هذه الشرائط، والوقت متسع يمكنه الخروج إليه، فروي أنهما من شرائط الوجوب، فلا يجب الحج بدونهما لأن الله تعالى إنما فرض الحج على المستطيع، وهذا غير مستطيع، ولأن هذا يتعذر معه فعل الحج فكان شرطا في الزاد والراحلة.وهذا مذهب أبي حنيفة والشافعي، وروي أنهما ليسا من شرائط الوجوب، وإنما يشترطان في لزوم السعي، فلو كملت هذه الشروط الخمسة ثم مات قبل وجود هذين الشرطين حج عنه بعد موته، وإن أعسر قبل وجودهما بقي في ذمته، وهذا ظاهر كلام الخرقي فإنه لم يذكرهما[1].

يقول الشيرازي في المهذب: إذا كان الطريق غير آمن لم يلزمه لحديث أبي أمامة، ولأن في إيجاب الحج مع الخوف تغريرا بالنفس وبالمال. [2].

وبناء على قول ابن قدامة عن اشتراط الأمن في إيجاب الحج أنه قول أبي حنيفة والشافعي، ومع توجه المذهب الحنبلي إلى نفس القول، وباستقصاء أقوال المذهب المالكي الذي يشترط هو أيضا توفر الأمن يتبين أن المذاهب الأربعة تشترطه ولا خلاف بين الفقهاء إلا في كونه شرطا في الوجوب أو شرطا في الأداء.

---

(1) المغني لابن قدامة ج : (3/ 166)

(2) المجموع شرح المهذب للنووي لزكرياء النووي (7/ 79)دار الفكر .

وحيث إن ضرورة تكميل الصورة المنهج تقتضي استطلاع موقف مالك من الموضوع فإنه لا بد من الرجوع إلى مصادر قول مالك.

لقد كان مالك كغيره من الفقهاء مراعيا لضرورة توفر الأمن من أجل القول بوجوب الحج. ويؤكد هذا أن مالكا كان يكره للحاج أن يركب السفينة من أجل الوصول إليه إلا إذا لم يكن له منه بد كأهل الأندلس. وكان ينهى بكيفية أشد أن تسافر عن المرأة في السفينة للحج.

يقول ابن أبي زيد القيرواني في النوادر والزيادات: قال ابن القاسم نهى مالك عن حج النساء في البحر، وكره أن يحج احد في البحر إلا لمثل أهل الأندلس الذين لا يجدون منه بدا[1].

لا شك أن موقف مالك من السفر في البحر كان مرتبطا بأوضاع السفن وحالات البحار وما كان يتعرض له المسافرون عبر البحر من أخطار على أيدي القراصنة واللصوص، وما كان يؤدي إليه هيجان البحر من إغراق السفن.

كما أن المرأة كانت إذا ركبت السفينة لم تجد متسعا للتحرك والاستتار لقضاء حاجتها، وهذا الوضع يختلف كثيرا عن وضع السفن التي أصبحت اليوم مدنا عائمة تتوفر فيها كثير من أسباب الراحة والأمن.

ومع ذلك فإن تحذير مالك يظل منطبقا على الحالات التي أصبح الناس يستقلون فيها عبارات تنعدم فيها أدنى شروط الأمن والسلامة، وهو الأمر الذي أدى إلى حدوث كوارث بشرية.

وعلى الخلاف مما قاله مالك فقد انتقد ابن رشد تحذيره واستدل بأن الامتنان بركوب البحر قد ورد في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِے يُسَيِّرُكُمْ فِے ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[2].

---

(1) النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني تحقيق عبد الفتاح الحلو (3/ 320)دار الغرب الإسلامي.
(2) سورة يونس الآية: 22.

وقد خالف ابن رشد ما قال به مالك من عدم اعتبار ركوب البحر ضمن وسائل الوصول إلىٰ مكة بموجب قول الله تعالىٰ: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾[1].

ورأىٰ ابن رشد أن من الطبيعي أن لا يذكر القرآن ركوب البحر لأن مكة ليست واقعة علىٰ الساحل، ولا بد للقادم إليها من ركوب الدواب حتىٰ ولو أنه قطع البحر قبل ذلك[2].

لقد تناول الفقهاء بحث قضية أمن الطريق برا فانتهوا إلىٰ أن أمنه شرط لوجوب الحج، وأن انعدامه يرفع الوجوب. لكن الفقهاء المالكية خصوصا تحدثوا عن حالتين للإخلال بالأمن وهما: حالة وجود لص أو لصوص يقطعون الطريق، ويسلبون الحجاج أموالهم ومتاعهم، ثم حالة وجود ظالم متغلب علىٰ ناحية من الأرض يأخذ من الحجاج إتاوات ومكوسا مقابل إخلاء الطريق والسماح لهم بالمرور.

ففي حالة وجود لصوص فإن الواجب علىٰ المسلمين عدم الانصياع لهم أوالخضوع لسلطتهم، وإنما يجب تعزيز الخِفارة والحراسة.

يقول الحطاب: وأما السارق الذي يندفع بالحراسة فلا يسقط به الحج[3]. ويكون أجر الحراسة محتسبا في القدرة المالية التي يجب بها الحج، وإذا جرىٰ بأجرة الحرس عُرْف فإنه يعتبر.

ويشترط في الحرس الذين يأخذون أجرة عن حراسة الحجاج ثلاثة شروط أفتىٰ بها ابن عرفة أولها: أن لا تكون الأجرة كبيرة ومجحفة بالحاج، وثانيها: أن يرافقوا الحجاج

---

(1) سورة الحج الآية: 25.

(2) البيان والتحصيل لابن رشد تحقيق : الأستاذ أحمد لحبابي (3/ 435) دار الغرب الإسلامي 1988.

(3) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن محمد الحطاب (2/ 494) دار الفكر، ط: 2-1978.

ذهابا وإيابا حتى لا يكون ما يأخذونه في مقابل الجاه والرهبة منهم، ثالثها: أن لا يكون لهم من بيت المال مرتب قدر ما يكفيهم في مقابلة حفظ المارين وإلا كانوا كالظالم[1].

أما في حالة وجود ظالم متغلب على الطريق، فإن للفقه موقفا آخر إذ قد يكون ذلك المتغلب جماعة كبيرة تعسر مدافعتها كما وقع في أزمنة وجود ممالك صليبية كانت تمنع الحجاج من الوصول إلا بمقابل، وكما وقع حينما تغلب القرامطة على طريق الحجاج.

وفي حالة وجود متغلب لا يسمح بالمرور إلا إذا تقاضى مقابلا، فإن الفقه يرى أن الوجوب يسقط إذا طلب المتغلب مالا كثيرا يجحف بصاحبه، كما يسقط الوجوب إذا كان المتغلب غير مامون بأن يعود إلى الطلب مرة أخرى سواء علم منه ذلك بالتجربة أو جهلت حاله.

يقول عليش: إذا كان يأخذ ما قل ولا ينكث فلا يسقط وجوب الحج. والخلاف في هذه المسألة واقع، أما إذا كان الآخذ لا يطلب مالا كثيرا ولا يعود إلى المطالبة فإن الوجوب لا يسقط.

وقد حكى ابن قدامة الخلاف في المسالة وقال: فإن كان في الطريق عدو يطلب خفارة فقال القاضي لا يلزمه السعي وإن كانت يسيرة لأنها رشوة، فلا يلزم بذلها في العبادة كالكبيرة، وقال ابن حامد: إن كان ذلك مما لا يجحف بماله لزمه الحج، لأنها غرامة يقف إمكان للحج على بذلها، فلم يمنع الوجوب مع إمكان بذلها كثمن الماء وعلف البهائم[2].

---

(1) منح الجليل محمد عليش (2/ 193) دار الفكر 1989.
(2) المغني لابن قدامة (3/ 167).

⊠أمن الحج في السياق التاريخي⊠

منذ أن أوجب الله علىٰ المسلمين أداء هذا الركن اعتنىٰ المسلمون بتوفير أمن الطريق فكانت الدولة الإسلامية تشكل ركب الحاج وتنصب عليه أميرا هو أمير الحج، وقد كان أبو بكر أول من أقام للناس الحج سنة تسع للهجرة علىٰ عهد رسول الله ﷺ، روىٰ ابن رشد في البيان والتحصيل: أن مالكا سئل عن أول من أقام للناس الحج فقال أبو بكر الصديق. قيل له في أي سنة؟ قال: في سنة تسع. قال ابن رشد: والصحيح ما ذهب إليه مالك أن أبا بكر أقام للناس الحج بعد أن فرض قبل أن ينسخ النسي، فكانت حجته تلك في ذي القعدة شرعا ودينا، وأخر رسول الله ﷺ الحج ذلك العام من أجل العراة الذين كانوا يطوفون بالبيت حتىٰ يعهد إليه في ذلك علىٰ ما تواترت به الآثار، إلىٰ أن حج في سنة عشر في ذي الحجة ونسخ النسي[1].

وقد استمر تنظيم ركب الحاج في كل الأمصار خلال تاريخ المسلمين وكان المراد به تحقيق الأمن للحجاج حتىٰ لا يعترض طريقهم اللصوص.

وفي حالة الضعف التي كانت تعتري الدولة الإسلامية كانت بعض الجماعات تتطوع بتنظيم ركب الحاج وبتأمين الطريق. وقد تشكلت في المغرب في العصر المريني جماعة تسمت بالحجاج كانت لا تقبل بين أعضائها إلا من سبق لهم الحج[2]. وكانت تؤسس رباطات وأماكن للإيواء علىٰ طريق الحاج حتىٰ يتمكن الناس من أداء هذا الركن. وقد عمل كثير من الناقمين علىٰ الإسلام علىٰ تخويف الحاج ومنعهم من الوصول إلىٰ مكة المكرمة باعتراض سبيلهم مما أدىٰ إلىٰ تعطيل الحج بالنسبة لبعض الجهات كما سجل ذلك النجم ابن فهد في إتحاف الورىٰ في تأريخه لوقائع سنوات إحدىٰ عشرة وثلاث مائة حينما اعترض أبو طاهر حسن بن سليمان

---

(1) البيان والتحصيل لابن رشد(3/ 458).- النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني (2/ 320).

(2) ورقات عن حضارة المرينيين، محمد المنوني(ص 412) منشورات كلية الآداب بالرباط ط: 2. 1996.

القرمطي طريق الحاج في عودتهم من مكة فنهبهم[1]. وكما وقع سنة أربع عشرة وثلاث مائة حينما رجع حجاج خرسان من بغداد خوفا من القرامطة[2] وكما وقع سنة سبع عشرة وثلاث مائة لما دخل صاحب البحرين أبو طاهر سليمان بن أبي ربيعة القرمطي مكة فدخل المسجد الحرام في تسع مائة من أصحابه وأبو طاهر سكران وهو راكب فرسه فصفر لفرسه فبال عند البيت، وأعمل السيف في الحجاج وكان الناس يطوفون حول البيت والسيوف تقرضهم. وقتل في المسجد الحرام ألف وسبعمائة وقيل غير ذلك وردم القرامطة بأجسامهم زمزم. وضرب بعض أصحاب أبي طاهر الحجر الأسود بدبوس[3].

إن هذه الوقائع تكشف عن مقدار الحقد الدفين التي انطوت عليه القرامطة ضد فريضة الحج التي تجمع من المسلمين أعدادا غفيرة وتبرز قوتهم وشدة تمسكهم بدينهم.

⌧مسؤوليات تحقيق أمن الحج في راهن المسلمين⌧

يتبين من تناول الفقه لموضوع الأمن في الحج أنه كان محكوما بأوضاع مجتمعية كانت سلامة الطريق فيها تمثل أكبر اهتمامات الحجاج خصوصا في الحالات التي كانت تنعدم فيها سيطرة الدولة على الطرق البرية والبحرية المسلوكة للوصول إلى مكة.

لكن مسألة تحقيق أمن الحج في الواقع الراهن أصبحت أكثر تعقيدا، وأصبحت تدعو إلى تدخل أطراف عديدة لكل منها مسؤوليته الخاصة ومسؤوليته المتداخلة مع غيره. وإن من الخطأ الكبير توهم أن تحقيق أمن الحج يمكن أن ينهض به جهاز أمني خاص، دونما مشاركة باقي الأطراف، ومنها الطرف المؤدي لفريضة الحج على الخصوص.

---

(1) إتحاف الورى في أخبار أم القرى للنجم عمر ابن فهد تحقيق فهيم شلتوت (2/ 369). ط. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى مكة المكرمة.
(2) إتحاف الورى في أخبار أم القرى للنجم عمر ابن فهد تحقيق فهيم شلتوت (2/ 372).
(3) إتحاف الورى في أخبار أم القرى للنجم عمر ابن فهد تحقيق فهيم شلتوت (2/ 374).

ويمكن في هذا الصدد تحديد مسؤوليات ثلاثة أطراف هي: الدول الموفدة للحجاج، والدولة المستقبلة لهم، والمشرفة على المشاعر، ثم مسؤولية الحجاج أنفسهم.

أما عن مسؤولية الدول الموفدة للحجيج فإنها تتمثل في وجوب توعية الحجاج وإقناعهم بجدوى الإسهام الفعلي بتوفير الأمن وحفظه، ويتعين أن يكون ذلك جزءا من مضامين دروس التوعية والتكوين التي يتلقاها الحجاج، والواجب أن يكون استحضار توفير السلامة للحجاج حاضرا في تعليم المناسك فيوصى الحاج باجتناب الزحام والتدافع من أجل أداء فعل من أفعال الحاج وبالاقتصار على ما يتيسر فعله، ويمكن في هذا النطاق اعتماد كل الفتاوى الفقهية الميسرة التي لها أصل في الشريعة واعتمدها الفقهاء المعاصرون، ويجب ترك الأقوال التي لم تعد أوضاع الحج الراهنة تسمح بتنفيذها على الواقع مثل المطالبة بالإسراع بوادي النار لأن اكتظاظ الطرق وامتلاءها بآلاف الحافلات لا يسمح إلا بحركة محدودة.

وعلى الإجمال فإنه لا بد من تقديم فقه يراعي واقع الحج ولا يحرج الناس ولا يضيق عليهم ولا يعرضهم للخطر. وسند هذا الاتجاه أن الثابت من سنة الرسول ﷺ أنه يسر على الضعفة والنساء، وأباح لهم رمي الجمار قبل أذان الفجر من يوم النحر تخفيفا عليهم. وقد عقد البخاري ضمن كتاب الحج بابا أسماه باب من قدم ضعفة أهله بليل، وأورد فيه حديث عبد الله مولى أسماء أنها نزلت ليلة جمع عند المزدلفة فقامت تصلي فصلت ساعة ثم قالت: يابني هل غاب القمر؟ قلت لا، فصلت ساعة ثم قالت هل غاب القمر؟ قلت نعم، قالت: فارتحلوا، فارتحلنا فمضينا حتى رمت الجمر ثم رجعت فصلت الصبح في منزلها، فقلت لها: ياهنتاه، ما أرانا إلا قد غلسنا، قالت يابني إن رسول الله ﷺ أذن للظعن، وروى البخاري ومسلم حديث عائشة الذي قالت فيه نزلنا المزدلفة فاستأذنت النبي ﷺ سودة أن تدفع قبل حطمة الناس وكانت امرأة

بطيئة فأذن لها، فدفعت قبل حطمة الناس، وأقمنا حتى أصبحنا نحن، ثم دفعنا بدفعه فلأن أكون استأذنت رسول الله ﷺ كما استأذنت سودة أحب إلي من مفروح[1].

ويندرج ضمن مسؤوليات الدول الموفدة للحجاج التأكد من سلامة أمتعتهم وما يصطحبون معهم من كل المواد الخطيرة خلال رحلتهم.

ومن مسؤوليات الدول أيضا ضبط المراقبة على شركات الطيران وشركات النقل البري والبحري للتأكد من توفرها على شروط السلامة، وكون تلك الوسائل غير قديمة أو متهالكة.

وأما عن إسهام الدولة المستقبلة فإن الأمر يتمثل في كل الاحتياطات الأمنية الضرورية التي أصبحت في حد ذاتها مادة تخصص علمي، كما يتمثل في تجنيد أفراد الأمن النظاميين والمتطوعين الذين يسهرون على الأمن في الطرقات وفي مواقع أداء الشعائر، وقد أصبحت التكنولوجيا الحديثة تسعف بتوفير إمكانيات كبيرة للضبط إذ تساعد على تنظيم أمواج الوافدين على الجمرات والذاهبين إلى عرفات والنافرين إلى مزدلفة وغيرها من المواقع، كما أن المخططات الهندسية الحديثة والتوسعات للمشاعر عموما ولمنى وللصفا والمروة على الخصوص، كان لها الأثر الكبير في التقليل من الحوادث والإصابات في الأنفس حينما ساعدت على توفير مساحات جديدة لرمي الجمرات وللسعي بين الصفا والمروة.

أما مسؤولية الحجاج عن تامين الحج، فإن ذلك أمر يتعدد بتعدد الأفراد الذين يجب أن يكون كل واحد منهم عاملا على تحقق الأمن وغير مخل به بما يأتي من تصرفات قد تسبب كوارث بشرية ومادية غير متوقعة.

---

(1) صحيح البخاري كتاب الحج باب من قدم ضعفة أهله. - صحيح مسلم كتاب الحج. باب استحباب تقديم دفع الضعفة من النساء وغيرهن من مزدلفة إلى منى في أواخر الليالي قبل زحمة الناس. الحديث294.

إن المطلوب من الحاج أن يعتقد أولا أن إسهامه في توفير أمن الحجاج هو جزء من أفعال الحج ومن القربة إلىٰ الله تعالىٰ. كما أنه بإسهامه ذلك يعين علىٰ إبراز صورة مشرقة عن قدرة الإسلام علىٰ تأطير الناس وتنظيمهم وضبط وجودهم في أكبر تجمع بشري يعرفه العالم.

كما أن علىٰ الحاج أن يدرك أن عليه أمام الله مسؤولية وتبعة كل حاج يصاب في نفسه أو ماله بسبب تقصيره وإهماله هو، وبسبب استخفافه بالجانب الأمني للحج.

لقد أصيب بسبب أخطاء بعض الحجاج وتجاوزاتهم وتحكيم أنانيتهم أعداد من الحجاج تعرضوا للحرق أو للموت تحت الأقدام، كما أن بعضهم قد تسبب في حوادث للطيران بسبب إصراره علىٰ اصطحاب مواد خطيرة وإخفائها حين صعوده إلىٰ الطائرة، بل إن بعضهم أقدم علىٰ إشعال المواقد الخاصة علىٰ متن الطائرات، وأصر بعضهم علىٰ الوضوء في دورات المياه، واستمر بعضهم في استخدام وسائل الاتصال التي تشوش علىٰ لوحات قيادة الطائرات إلىٰ غير ذلك من الممارسات التي تعبر عن غياب الوعي وعن غياب التفكير الجماعي وعن استئثار روح الأثرة والأنانية ببعض الناس.

وتتأكد ضرورة رعاية الأمن في تصرفات الحجاج حين إقامتهم وحين تنقلهم وأدائهم للمناسك، وقد يتسبب بعضهم في حوادث الزحام أثناء الطواف والسعي ورمي الجمرات وركوب وسائل النقل العمومية مما ينتج عنه إصابة بعض الناس في أنفسهم وتعريضهم للخطر في موقف أراد الله أن يكون مثابة للناس وأمنا وحمىٰ يحمي فيه الله جيرانه والمقيمين به سواء كانوا بشرا أو حيوانات، وقد قال في شأن ذلك ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1].

---

(1) سورة الحج الآية: 23.

الولاية في الفقه الحنفي

في خضم حملة المناداة بإلغاء الولاية على المرأة في الزواج، ارتفعت أصوات عديدة معلنة أن الفقه الحنفي على الأقل لا يقول بالولاية ولا يلزم بها.

وقد وجد هذا القول متسعا للتمدد والانتشار في الفراغ المعرفي وفي وضعية العجز عن الاتصال بمصادر الفقه الحنفي لاستبانه حقيقة الموقف والتأكد منه.

وأنا أعتقد أن الفكرة التي تكونت عن تساهل الفقه الحنفي في الولاية قد نشأت في جو القطيعة مع الفقه الإسلامي عموما، وفي غياب المنهجية العلمية التي تفرض استنطاق النصوص وتصحيح العزو إليها، وهو ما لم يتم في حال الاحتجاج بالفقه الحنفي، وحسبي في هذه المساهمة أن أوقف القارئ على نصوص الفقه الحنفي من خلال الرجوع به إلى مصادره.

وهذه خطوة منهجية يقبل بها كل منصف راغب في معرفة الحقيقة. إذ أن أبعد مصدر استند إليه المطالبون بإلغاء الولاية كان هو بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد ابن رشد. وهذا المصدر نفسه هو محاولة في خوض غمار الخلاف العالي، لكنه بالتأكيد ليس كتابا في الفقه الحنفي.

ويدل على قصور المصدر المذكور عن تجلية المذهب الحنفي في موضوع الولاية جوانب حديثية وفقهية أثارها ابن رشد فأطلق القول فيها ولم يقيده بقيوده العلمية، فأصبح ذلك يستدعي تقويما أو ضبطا أو تصحيحا.

ومن هذا القبيل أن ابن رشد وإن أشار في مستهل بحث الولاية إلى أن عدم اشتراط الولي هو قول أبي حنيفة وزفر، فإنه عاد خلال بقية أجزاء المبحث ليتحدث عن موقف الأحناف في عمومهم، وكأن الأحناف لهم فعلا موقف موحد من الولاية. وهذا

خلاف الواقع، ذلك بأن المصادر الحنفية تسجل أن محمد بن الحسن وأبا يوسف صاحبي أبي حنيفة كانت لهما مواقف مباينة لما قال به أبو حنيفة في موضوع الولاية.

يقول أبو جعفر الطحاوي من أئمة الحنفية في كتابه شرح معاني الآثار: يقول أبو جعفر فذهب إلى هذا قوم فقالوا: لا يجوز تزويج المرأة نفسها إلا بإذن وليها. وممن قال ذلك أبو يوسف ومحمد بن الحسن رحمة الله عليهما، واحتجوا بذلك بهذه الآثار[1].

وقد أشار السرخسي الفقيه الحنفي إلى تغيير أبي يوسف لموقفه من الولاية أكثر من مرة، وإلى أن محمد ابن الحسن صاحب أبي حنيفة كان يلغي الزواج بغير ولي، وهو الذي تحدث عن ولاية الشركة[2].

والملاحظ أن ابن رشد حرص على إيراد كل المستندات التي أسس عليها بعض الأحناف القول بعدم اشتراط الولي، لكنه لم يناقشها على نحو ما فعل مع أدلة مخالفيهم، فكان ذلك مؤشرا على أخذه برأيهم، وإن كان قد خالف ذلك بإيراده في كتابه لكل التفريعات الحنفية القائمة على اشتراط الولي. ويمكن إجمال المستندات التي استظهر بها من لا يشترط الولاية في مستندات عديدة منها:

- إن الأحاديث التي احتج بها من يوجب الولاية محتملة في ألفاظها[3].
- إنها مختلف في صحتها إلا حديث ابن عباس[4].

(1) شرح معاني الآثار لأبي جعفر الطحاوي تحقيق زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق(3/ 7) عالم الكتب 1994.

(2) المبسوط لشمس الدين السرخسي(5/ 10)دار الفكر بيروت 1989.

(3) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد(2/ 12)مكتبة المعارف الرباط 1414.

(4) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد (2/ 12)مكتبة المعارف الرباط 1414.

يقول ابن رشد: إن حديث عائشة الذي نصه: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثلاث مرات، وإن دخل بها فالمهر لها بما أصاب منها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له، هو حديث ضعيف لاشتماله على قادحين أولهما أنه من رواية ابن جريح عن الزهري، وقد سئل الزهري عن الحديث الذي رواه عنه ابن جريج فلم يعرفه، وثانيهما أن عائشة عملت بخلاف ما يفيده الحديث إذ أنها زوجت بنت أخيها، وأخوها يومئذ غائب[1].

مناقشة قول ابن رشد

إن تصريحات ابن رشد تثير إشكالات علمية تستدعي فعلا دراسة ومناقشة تخلص إلى عمق المسألة على ضوء مقررات علمي أصول الحديث وأصول الفقه خصوصا.

وسأقصر البحث على المستند الأخير المتعلق بتوهين حديث عائشة، وفي هذا ما يكفي لإعطاء فكرة عن طبيعة النقد الذي وجه لأدلة الولاية.

أ. خلل في الإسناد:

إن أول ما يجب التوقف عنده من قول ابن رشد روايته عن ابن جريح عن الزهري، والصحيح الذي ذكره المحدثون هو رواية ابن جريح عن سليمان بن موسى عن الزهري، وبهذا يكون ابن رشد قد أسقط راويا من السند، وهو عمل مخل بالإسناد الذي هو السبيل إلى المتن.

وقد كان الأحناف أنفسهم وغيرهم ممن ساقوا الحديث حريصين على روايته موصولا عن سليمان بن موسى عن الزهري، ويمكن الاستئناس في هذا برواية

(1) الهداية في تخريج أحاديث البداية لأحمد بن الصديق (6/ 372). عالم الكتب 1987.

السرخسي[1] والبزدوي[2] والطحاوي له[3] وهؤلاء من أعلام الفقه الحنفي المقعدين لمسائله. علما بأن للحديث طرقا أخرى من غير طريق ابن جريج.

ولعله غاب عن ابن رشد أن حديث عائشة قد روي أيضا عن أم سلمة وزينب بنت جحش. وقد سرد الحاكم أسماء ثلاثين صحابيا روي الحديث عنهم[4]، وعلى هذا فتكون تسمية الحديث بأنه حديث عائشة كما في قول ابن رشد (وقد ضعفت الحنفية حديث عائشة) هو من الإخلال بشرط الإحاطة بطرق الحديث قبل الحكم عليه. لأن الحديث روي عن عدد وفير من الصحابة وليس الحديث حديث عائشة وحدها.

ب. خلل في التقصي والإحالة:

وعلى نحو ما وقع التقصير من ابن رشد في سلسلة الإسناد، فقد قصر أيضا هو وكل من أراد أن يوهن حديث (أيما امرأة نكحت بغير ولي) في جانب آخر، هو الاقتصار في عزوه على مصدر واحد هو سنن الترمذي مع الإشارة إلى تحسين الترمذي له. وبهذا ينصرف الذهن إلى أن الحديث أحادي المصدر، والمرجع في حين أن المتابعة تفيد تعدد مصادر الحديث وكثرتها، إذ أن الحديث قد أخرجه أبو داود الطيالسي (المسند، مسند عائشة الحديث 1466. وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، المسند (6/ 47-165) وأخرجه الدارمي، سنن الدارمي(2/ 137) وأخرجه أبو داود في السنن كتاب النكاح باب في الولي (2/ 566)، وأخرجه الترمذي في كتاب النكاح باب ما جاء لا نكاح إلا بولي الحديث 1102. ورواه ابن ماجة في السنن كتاب النكاح باب لا نكاح إلا بولي 1879-1880، (1/ 665)، وابن الجارود في المنتقى ص:235، وابن حبان في صحيحه كتاب النكاح باب الولي ذكر بطلان النكاح التي

---

(1) أصول السرخسي الحنفي(2/ 3).
(2) كشف الأسرار عن أصول الفخر البردي لعبد العزيز البخاري(3/ 96).
(3) شرح معاني الآثار لأبي جعفر الطحاوي(3/ 7).
(4) ينظر المستدرك للحاكم(2/ 169)- ونيل الأوطار للشوكاني(6/ 119).

نكح بغير ولي 4074 حسب عزو الهيثمي له في موارد الظمآن 305، وأخرجه الدارقطني في السنن الكبرىٰ (7/ 105)وأبو نعيم في حلية الأولياء (6/ 88). والطحاوي في شرح معاني الآثار باب النكاح بغير ولي عصبة ج (3/ 7)، والحاكم في المستدرك كتاب النكاح ج(2/ 168).

ج. خلل في الحكم على الحديث:

أما عن تحسين الترمذي للحديث وعن تضعيف الأحناف له بناء علىٰ أن ابن جريج سأل الزهري عن الحديث فلم يعرفه[1]، فقد حسم أمر الرد عليه كل من ابن حبان والحاكم والبيهقي وابن حزم، وذكروا أن رواية إنكار الزهري للحديث لا تصح. وقد ذكر يحيىٰ بن معين أن الذي ذكر إنكار الزهري لرواية ابن جريج عنه إنما هو ابن علية، وهو رجل لم يبذل نفسه للحديث[2]. وقد ذهب المحققون إلىٰ أن تضعيف الطحاوي للحديث هو من قبيل التعسف، بل هو من قبيل الهذيان. وفي مقابل تضعيف الطحاوي غير المؤسس فقد صحح الحديث ابن حبان وابن الجارود وأبو عوانة، وأكثر من ذلك أن الحاكم صرح بأن الحديث صحيح، وأنه علىٰ شرط البخاري ومسلم[3].

⌧المستند الأصولي الحنفي في إلغاء الولاية⌧

لقد تبين أن الأحناف غير القائلين بالولاية في الزواج قد ضعفوا أحاديث الولاية واعتبروها غير صحيحة في إيجابها. ولعله قد يفوت غير المتمرس بالعلوم الشرعية أن يعلم أن تضعيف الحنفية للحديث قائم علىٰ وجهة نظر خاصة وعلىٰ اشتراطات مذهبية حنفية في قبول خبر الآحاد. وهذا موضوع قد تفرد فيه الأحناف بموقف

---

(1) شرح معاني الآثار(3/ 8).

(2) الهداية في تخريج أحاديث البداية(6/ 373).

(3) المستدرك للحاكم (2/ 169).

خاص في قبول خبر الآحاد. وهو على أي حال موقف لا يلزم كل المدارس الأصولية، ولا يمكن سحبه على كل الفقه الإسلامي الذي ظل في مجمله يعتد بخبر الآحاد ويراه مفيدا للظن القريب من اليقين متى صح الحديث، أو للعلم متى اقترن ببعض القرائن التي منها رواية البخاري ومسلم له مع تلقي عموم الأمة لخبرهما بالقبول. وهو في هذه الحال يفيد العلم الصالح للعمل على نحو ما تفيده شهادة الشهود، وحكم الحاكم وفتوى المفتي، ولولا ذلك لتعطلت أكثر شؤون الحياة التي لا يتوفر فيها اليقين غالبا.

يقول عبد الله الشنقيطي في مراقي السعود:

وبعضهم يفيد إن عدل روى   واختير ذا إن القرينة احتوى[1]

والموضوع طويل الذيول في كتب الأصول، وحسبنا بيان أن للأحناف دون غيرهم شروطا عديدة في قبول الآحاد ليس هذا مجال تقصيها، لكن الذي يتعلق منها بموضوع الولاية هو أن الحنفية قالت عن حديث: أيما امرأة نكحت. أنه معل من جهتين هما: إن الزهري الذي روى الحديث سئل عنه فأنكره، وإن عائشة التي روته خالفت فحواه لما زوجت بنت أخيها، وهذا كاف في رد الحديث.

وقد يكون كافيا أن نرد على هذا بأن الحديث ليس مرويا عن عائشة فقط، وإنما روى أيضا عن أم سلمة وزينب بنت جحش من أمهات المؤمنين وعن نحو ثلاثين صحابيا[2]. كما سبقت الإشارة إليه.

ومن أجل تجلية الموقف الأصولي الحنفي وموقف مخالفيه فإنه ينبغي دراسة قضيتين هما:

- إنكار الراوي لمرويه.
- مخالفة الراوي لما روى.

---

(1) نشر البنود على مراقي السعود عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي(2/ 37)ط. وزارة الأوقاف المغرب.
(2) نيل الأوطار للشوكاني(6/ 18).

القضية الأولى: إنكار الراوي لمرويه

يقول السرخسي من أصوليي الحنفية في تقرير القادح الأول الذي يرد به خبر الآحاد، وهو المتمثل في إنكار الراوي لما يروىٰ عنه (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل) الحديث. ثم روي أن ابن جريج سأل الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه، ثم عمل به محمد والشافعي مع إنكار الراوي. ولم يعمل به أبو حنيفة وأبو يوسف لإنكار الراوي إياه. وقالوا ينبغي أن يكون هذا الفصل علىٰ الاختلاف بين علمائنا رحمهم الله بهذه الصفة. واستدلوا بما لو ادعىٰ رجل عند قاض أنه قضىٰ له بحق علىٰ هذا الخصم، ولم يعرف القاضي قضاءه فأقام المدعي شاهدين علىٰ قضائه بهذه الصفة، فإنه علىٰ قول أبي يوسف لا يقبل القاضي هذه البينة ولا ينفذ قضاؤه بها، وعلىٰ قول محمد يقبلها وينفذ قضاؤه[1].

وعلىٰ الخلاف مما قال به بعض الأحناف من ترك الحديث الذي أنكر راويه روايتيه، فقد ذهب عامة الأصوليين إلىٰ قبوله ما دام الراوي الذي رواه عدلا ضابطا متوفرا علىٰ كل شروط القبول، وأوضح مثال علىٰ هذا حديث أن ربيعة بن عبد الرحمن روىٰ عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قضىٰ باليمين مع الشاهد، ثم نسي سهيل الحديث، فكان يقول حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي عن أبي هريرة إلخ. وليس ذلك إلا لأن سهيلا اتهم نفسه بالنسيان، وتيقن عدالة وضبط ربيعة، فاعتمد روايته عنه[2]، ولقد اعتمد الشافعي ومالك وأحمد في أصح الروايتين عنه هذا الحديث كما اعتمده أكثر المتكلمين[3].

---

(1) أصول السرخسي(2/ 3) دار المعرفة بيروت.

(2) الأحكام في أصول الأحكام للآمدي(1/ 286).

(3) البرهان في أصول الفقه لفمام الحرمين تحقيق عبد العظيم الذيب (1/ 650)دار الأنصار القاهرة.

والأمر يختلف عن هذا تماما، إذا بلغ أن يكذب الراوي من يروىٰ عنه ويتهمه بالوضع والاختلاق[1].

ولقد احتج الأصوليون علىٰ عدم تأثير إنكار المروي عنه في صحة الخبر، بأن كلا من الراوي والمروي عنه قد توفرت فيه شروط القبول، وأن النسيان الذي قد يطرأ علىٰ المروي عنه أمر طبيعي لا يسلم منه أحد، وهو لا يؤثر في صحة الخبر، كما أن جنون المروي عنه أو موته لا يؤثران فيه، وقد قاس الأصوليون هذه الصفة علىٰ حالة ما إذا حكم القاضي بحكم ثم نسيه، فأقام المحكوم له بينة علىٰ الحكم السابق للقاضي ، إذ يصير من المكابرة أن لا يعود القاضي إلىٰ حكم سبق أن حكم به ثم نسيه.

لقد رد ابن حزم بقوته المعهودة علىٰ قول من ضعف حديث: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها بسبب إنكار الزهري لروايته لابن جريح عنه. فقال إن ابن جريح ثقة. فإذا روىٰ لنا عن سليمان بن موسىٰ وهو ثقة أنه أخبره عن الزهري بخبر مسند قامت الحجة، سواء نسوه بعد أن بلغوه وحدثوا به أولم ينسوه. فقد نسي أبو هريرة حديث لا عدوىٰ، ونسي الحسن من قتل عبده، ونسي أبو معبد مولىٰ بن عباس حديث التكبير بعد الصلاة بعد أن حدثوا بها فكان ماذا؟ لا يعترض بهذا إلا جاهل أو مدافع للحق بالباطل ولا ندري في أي قرآن أم في أي السنن أم في أي حكم العقول، وجدوا أن من حدث بحديث ثم نسيه أن حكم ذلك الخبر يبطل[2].

القضية الثانية: عمل الراوي بخلاف روايته.

أما ثاني الوجهين الذين رد بهما حديث عائشة والمتمثل في عمل عائشة بخلاف ما روته، فإن ذلك يشكل قضية أصولية أخرىٰ لا بد من تبيينها.

---

(1) كشف الأسرار عن أصول الفخر البزدوي لعبد العزيز البخاري (3/ 92).

(2) المحلى لابن حزم تحقيق أحمد شاكر (6/ 453)دار الفكر العربي.

لقد ذكرت المصادر أن عائشة زوجت المنذر بن الزبير حفصة بنت أخيها عبد الرحمن، وعبد الرحمن، غائب بالشام، فلما رجع قال أمثلي يصنع به هذا ويفتات عليه؟ ثم إن عبد الرحمن أمضىٰ ما فعلته عائشة، وقال لها ما كنت أرد أمرا قضيته، وقد رأىٰ بعض الأحناف أن فعل عائشة هذا مؤذن بعدم ثبوت الحديث، أو بكونه منسوخا، ورأىٰ مخالفو الحنفية أن فعل عائشة لم يصل إلىٰ حد إبرام عقد النكاح، وإنما كان عبارة عن اختيار وترشيح وتمهيد للزواج، يقول الزيلعي الحنفي في نصب الراية: ونحن نحمل قوله «زوجت» أي مهدت أسباب التزويج، وأضيف النكاح إليها لاختيارها ذلك، وإذنها فيه. ثم أشارت علىٰ من ولي أمرها عند غيبة أبيها حتىٰ عقد النكاح[1].

و لعل عبد الرحمن قد غضب من استباق عائشة، فلذلك قال: أمثلي يصنع به هذا؟ ويؤدي هذا المعنىٰ ما رواه أبو جعفر الطحاوي الحنفي من أن عائشة أنكحت رجلا من بني أخيها جارية من بني أخيها فضربت بينهما بستر، ثم تكلمت حتىٰ إذا لم يبق إلا النكاح أمرت رجلا فأنكح، وقالت ليس إلىٰ النساء النكاح[2].

ومهما يكن مبلغ فعل عائشة ولو صح أنها زوجت بنت أخيها فخالفت مقتضىٰ حديثها، فإن الأمر لا يخرج عن معنىٰ مخالفة الراوي لمرويه، وهذه قضية أصولية للأحناف فيها رأي خاص مؤداه كما بينه السرخسي والبزدوي أن الراوي إذا عمل بخلاف مقتضىٰ الحديث الذي رواه أن العمل إن كان قبل الرواية فإن ذلك لا يؤثر في الرواية ما دام الفعل متقدما علىٰ الرواية، وأما إذا ثبت أن المخالفة قد كانت بعد الرواية فإن الحديث يرد، لأن الراوي قد دل بفعله ذاك علىٰ أنه إما متهاون في الالتزام بالسنة، وهذا مخل بشرط العدالة فيه، وإما أنه ترك الحديث غفلة وذهولا عنه، وهذا

---

(1) نصب الراية لأحاديث الهداية لمحمد بن عبد الله الزيلعي(3/ 186) دار الحديث القاهرة.

(2) شرح معاني الآثار للطحاوي (3/ 8)– كشف الأسرار عن أصول البزدوي(3/ 93).

مخل بشرط الضبط فيه،كما أنه يمكن أن يكون قد ترك العمل بالحديث لعلمه بأنه منسوخ بدليل آخر لم ينقله إلينا، ولعله إنما رواه للإبقاء على الإسناد وأداء لحديث كان معمولا به، وفي الاحتمالات كلها لا يصلح الحديث للاحتجاج به وللعمل بمقتضاه. وقد مثلوا لهذا النوع بما وقع لأبي هريرة من روايته غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب سبعا، واكتفائه هو بغسله ثلاثا[1].

وعلى النقيض من رأي الحنفية في موضوع العمل بالحديث الذي خالفه راويه، فقد ذهب عامة الأصوليين إلى عديد من الآراء لخصها الفخر الرازي في أربعة أقوال.

أولها للحنفية، وهو يذهب إلى أن الراوي إذا خص الحديث العام بفعله أخذ بفعله، لأنه لما شاهد الرسول ﷺ كان أعرف بمقاصده.

وثانيهما قول الكرخي الذي يرى أن الأخذ بظاهر الحديث أولى من الالتفات إلى فعل الراوي.

وثالثهما أنه بنظر إلى تأويل الراوي وعمله، فإن كان بخلاف ظاهر الحديث رجع إلى الحديث وترك تأويله وعمله.

ورابعها هو قول القاضي عبد الجبار الذي يرى أن تأويل الراوي إذا لم يكن له وجه، لكنه علم بالضرورة أن النبي ﷺ قصد إليه أخذ بتأويله. لكن إذا جوزنا أن يكون ذلك اجتهادا من الراوي قائما على رعاية نص آخر أو قياس، فإنه يجب أن ينظر في ذلك التأويل، فإن اقتضى النص ما ذهب إليه الراوي وانسجم معه اعتبر عمل الراوي، وإن كان النص لا يقتضيه فلا ينظر إلى عمل الراوي ولا يهدر به الحديث[2].

---

(1) كشف الأسرار (3/ 98)- أول السرخسي (2/ 6).
(2) المحصول في أصول الفقه لفخر الدين الرازي (4/ 439).

وقد رأىٰ إمـام الحرمين في الموضوع فيمـا حكاه عنه الزركشي في البحر المحـيط، أن الحديث إذا ورد في معناه في مـا يقتضي رفع الحرج عن فعـل مـن الأفعـال، ثـم رأينـا الراوي متحرجا غير آخذ بالتيسير والسمـاحة التي جاء بها الحـديث، فإننـا لا نلغـي الحديث وإنمـا نحمل فعل الراوي علىٰ الورع والتعلق بالأفضل[1].

قال الصيرفي: كل من روىٰ عن النبي ﷺ خبرا ثم خالفه لم يكن ذلك مقيـدا لخـبره لإمكان تأويله أو لخبر يعارضه، أو معنىٰ بفارق عنده، فمتىٰ لم ينكشف لنـا شيء مـن ذلك أمضينا الخبر حتىٰ نعلم خلافه[2].

وقال أبو إسحاق الشيرازي من أصوليي الـشافعية فأمـا إذا روىٰ خـبرا ثـم أفتـىٰ بخلافه، فإنه يعمل بخبره و لا يقدح فيه فتياه، والدليل عـلىٰ صـحة مـذهبنا أن قـول الرسول ﷺ حجة. وقول الراوي ليس حجة، فلا يجوز ترك قول من قوله حجة بقول من قوله ليس بحجة[3].

وذهب أبو إسحاق الكلواذي من أصوليي الحنابلة في كتابه التمهيـد إلىٰ مـا ذهـب إليه أصوليو المذاهب الأخرىٰ، فقال إذا روىٰ الصحابي شيئا عن النبي ﷺ وخالفه، لم يدل ذلك علىٰ ضعف الخبر ولا علىٰ نسخه، وهذا كخـبر عائـشة رضي الله عنهـا عـن ولاية المرأة لعقد النكاح، و به قال الشافعية[4].

يقول ابن حزم في دفع تضعيف الحديث بمخالفة راويه لمـضمونه، أمـا اعتراضـهم بأنه صح من عائشة عن الزهري رضي الله عنهمـا أنهمـا خالفا مـا رويـا مـن ذلـك فكان مـاذا؟ إنمـا أمرنا الله عز وجل ورسوله ﷺ وقامت حجة العقل بوجوب قبول

---

(1) البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين الزركشي(4/ 346).
(2) البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين الزركشي(4/ 346).
(3) البحر المحيط في أول الفقه لبدر الدين الزركشي(4/ 346).
(4) شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق عبد المجيد تركي (2/ 656) دار الغرب الإسلامي 1988.

ما صح عندنا عن رسول الله ﷺ وبسقوط اتباع قول من دونه عليه الصلاة والسلام، ولا ندري أين وجدوا أن من خالف باجتهاده مخطئا متأولا ما رواه أنه يسقط بذلك ما رواه[1].

وقال الشريف التلمساني من أصوليي المالكية في مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: إن الحجة في الخبر لا في مذهب الراوي، فلعله خالفه باجتهاد، وذلك لا يوجب علينا اتباعه[2].

وبهذا الاستعراض لأراء الأصوليين من مختلف المذاهب، يتبين أن رد بعض الأحناف لحديث الولاية تأسيسا على تلك المآخذ، ليس إلا قولا تفردوا به، ويظل الرأي المقابل له هو رأي جمهور الأصوليين الذين يجعلون إنكار الراوي لروايته أو عمله بغير مقتضاه غير مؤثر في قبول الحديث واعتماده في الاستنباط.

فقه الولاية في الفقه الحنفي

إن من مقتضيات المنهج العلمي الكفيل بالوصول إلى الحقيقة في موضوع الموقف الفقهي الحنفي من الولاية، ألا يصادر على الأحناف موقفهم، وألا يتحدث باسمهم، وإنما يترك التعبير عنه لمصادرهم المعتمدة، ليستخلص منها ذلك الموقف بكل حدوده وأبعاده، ومن غير تعمد إبراز جوانب منه دون أخرى.

وأحب أن أشير منذ البدء إلى أن من المجانبة للصواب أن يتحدث عن موقف موحد يلزم كل الأحناف، لأن الواقع أن لهم تصورات متعددة تعود إلى مرحلة تأسيس المذهب، وتنسحب على كل فترات وجوده، ويجدر التذكير هنا بما ذكره أبو جعفر

---

(1) التمهيد في أصول الفقه لابن الخطاب الكلوذي، تحقيق عبد المجيد تركي (2/ 656) دار الغرب الإسلامي 1988.

(2) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق محمد فركوس (ص: 366)، المكتبة الملكية 1988.

الطحاوي من أن محمد بن الحسن الشيباني وأبا يوسف وهما عمدتا المذهب بعد أبي حنيفة كانا يقولان بحق الولي في ممارسة ولاية الزواج.

يقول أبو جعفر الطحاوي: قال أبو جعفر فذهب إلىٰ هذا قوم فقالوا: لا يجوز تزويج المرأة نفسها إلا بإذن وليها، وممن قال ذلك أبو يوسف ومحمد بن الحسن رحمة الله عليهما، واحتجوا في ذلك بهذه الآثار[1].

وما نسبه الطحاوي إلىٰ أبي يوسف علىٰ الخصوص هو ما أفادته الرواية عنه، يقول الكاساني من الحنفية: أما علىٰ أصل محمد فهو نوعان أيضا: ولاية استبداد، وولاية شركة. وهي قول أبي يوسف الآخر[2].

لقد أوضحت فيما سبق أن عدم اشتراط أبي حنيفة للولاية مؤسس علىٰ تركه العمل بأخبار الآحاد الواردة فيها، طردا لأصله في عدم قبول خبر الآحاد إذا وجدت فيه أسباب داعية إلىٰ تركه علىٰ نحو ما سبق بيانه ومناقشته.

وأخذا برأي أبي حنيفة فقد تناول بعض الفقهاء الأحناف الموضوع ضمن مباحثهم الفقهية، وعرفوا الولاية بأنها: تنفيذ القول علىٰ الغير شاء أم أبىٰ، وأنها في النكاح نوعان: ولاية ندب، وهي الولاية علىٰ المرأة العاقلة البالغة بكرا كانت أو ثيبا، ثم ولاية إجبار وهي الولاية علىٰ الصغيرة بكرا كانت أو ثيبا، وكذا الكبيرة المعتوهة[3].

وعلىٰ هذا فتكون الولاية علىٰ الصغيرة والمعتوهة من قبيل النيابة الشرعية عنها، اعتبارا لعجزهما عن التصرف السليم في شؤونهما الخاصة[4].

---

(1) شرح معاني الآثار (3/ 7).

(2) بدائع الصنائع للكاساني (3/ 357).

(3) البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم الحنفي(3/ 117)، دار الكتاب الإسلامي، ورد المحتار على الدر المختار لمحمد بن عابدين(4/ 154).

(4) بدائع الصنائع للكاساني (3/ 358) .

وقد تفرد محمد بن الحسن عن أبي حنيفة بذهابه إلى أن ما سماه الحنفية ولاية ندب هو ولاية شركة، وهذه الشركة قائمة بين المرأة التي لا يصح نكاح بغير رضاها، وبين وليها الذي ينوب عنها في العقد وفي قبض الصداق الذي لا يقبضه إلا برضاها وقبولها[1].

وإذا كان بعض الأحناف يقول بعدم اشتراط الولاية على سبيل الوجوب، ويكتفي بجعلها أمرا مندوبا، فإن من تمام العلم بمذهبهم أن نعرف أنهم يرون أن للولي الحق في المطالبة بفسخ النكاح إذا تزوجت المرأة بغير كفء، أو كان صداقها أقل من صداق المثل، والفرق بين الحالتين أن زواجها بأقل من صداق المثل أمر يمكن تداركه، وذلك بإتمام المهر وإبلاغه إلى مهر المثل، بينما يعسر تدارك زواجها بغير الكفء، فيفسخ إلا أن يجيزه الولي، لأن الضرر في زواج غير الكفء أقل من الضرر الذي يلحق الأولاد بذلك الفسخ لو تم[2].

وقد أفتى الحنفية بأن فسخ زواج المرأة بغير كفء لا يتوقف على اعتراض الولي وحده ومطالبته بالفسخ، لأن كثيرا من الأولياء لا يحسنون المرافعة أمام القضاء، ولأن كثيرا منهم يتحرجون من مقاضاة النساء أمام القاضي، إذ يجدون في ذلك منقصة لهم ولأسرهم، فلذلك يفتي الفقه الحنفي بعدم صحة زواج المرأة بغير الكفء أصلا[3].

وتفريعا على هذا، قال الأحناف بأن للقاضي أن يعترض على زواج المرأة من غير كفء، فيقوم مقام الولي ولا يعتبر سكوته عن الزواج وعدم اعتراضه قبولا به، ولا يسقط هذا الحق إلا إذا ولدت المرأة رعاية لحق الولد في أن يعيش مع والده[4].

---

(1) بدائع الصنائع للكاساني(3/ 358).
(2) رد المحتار على الدر المختار لمحمد بن عابدين(4/ 156).
(3) نفسه (4/ 154).
(4) رد المحتار على الدر المختار لمحمد بن عابدين(4/ 156).

ومما يتأكد به تدخل القضاء في فسخ النكاح بغير كفء، ما ذكره السرخسي في المبسوط في الفقه الحنفي من أن عمر بن الخطاب قال: لأمنعن النساء فروجهن إلا من الأكفاء. وعلق عليه السرخسي قائلا: وفي هذا دليل على أن للسلطان يدا في الأنكحة، فقد أضاف المنع إلى نفسه، وذلك يكون بولاية السلطنة وفيه دليل على أن الكفاءة في النكاح معتبرة[1].

وأخذا مما سبق يتبين أن للأحناف نظرا خاصا في إعمال الولاية. فإذا هي لم تكن مشترطة عند بعضهم حين العقد، فإن لها تأثيرا وحضورا بعد العقد، إذ يصح للولي ممارسة حق الفسخ بموجب عدم الكفاءة، أو بعدم ارتقاء المهر إلى مستوى مهر المثل، وقد جعل الأحناف حق الطعن في العقد ممتدا ليكون حقا تمارسه الدولة ممثلة في القاضي، كما أن هذا الحق يمارس ذاتيا بموجب الفتوى القائلة بعدم صحة العقد، إذا كان بغير كفء حتى ولو لم ينهض الولي للمطالبة بالفسخ، وبهذا يتجلى أن الأحناف ربما كانوا أكثر تشددا في تحكيم الولي من غيرهم، وأن آثار اعتباره ليست عندهم لاغية بالمرة، وإنما هي آثار بعدية، وقد انبرم العقد أو تحقق الدخول، ما لم ينشأ عن ذلك الدخول أولاد.

وأخذا من هذه المقارنة الشاملة بين أقوال المذاهب الفقهية يمكن استخلاص النتائج التالية:

- إن اشتراط الولي حين عقد النكاح هو قول المذاهب المالكي والشافعي والحنبلي والظاهري وهو قول فريق من الحنفية، وكل هذه المذاهب تؤسس أقوالها على نصوص أفادت الصناعة الحديثية أنها نصوص صحيحة ثابتة ومتظافرة تظافرا يمتنع معه أن تكون كلها ضعيفة أو مردودة، كما يتبين أيضا أن محاولة توهينها لم تصدر

---

(1) المبسوط للسرخسي(4/ 164).

عن أئمة الحديث الذين يجب أن يكون الرجوع إليهم في التصحيح والتضعيف، وإنما جاء ذلك على ألسنة من لا يعد قوله في الحكم على الحديث قولا علميا معتبرا.

- إن الحنفية ليس لهم قول واحد في عدم اشتراط الولاية، لأن من كبار أئمتهم من يشترطها ويأخذ بأحاديثها ويجعلها ولاية شركة.

- إن عدم اشتراط بعض الحنفية للولي ليس على إطلاقه، لأنهم يمنحونه حق فسخ النكاح بعد العقد وبعد الدخول أيضا قبل أن تنجب المرأة إذا تزوجت بغير كفء أو بغير صداق المثل، بل إنهم يذهبون إلى أن المطالبة بالفسخ ليست خاصة بولي المرأة، وإنما يمكن أن تدعو إليها الدولة ممثلة في القاضي، كما أن الحنفية ذهبوا إلى أبعد من هذه لما قالوا: إن زواج المرأة بغير كفء يترتب عنه الفسخ من باب الفتوى، قبل أن يدعو إليه القضاء أو يطالب به الولي.

إن الذي يبدو وجيها هو أن الولي إذا كان معتبرا في الفقه الحنفي بعد العقد وبعد الدخول، فإن من المعقول أن يطلب حضوره ويتم إشراكه قبل العقد تفاديا لفسخ النكاح بعد أن تكون المرأة قد استقرت في بيت زوجها، وبدأت حياتها الجديدة معه.

فتوى في شأن منع الكافل مكفوله اسمه ونسبه

من الثابت المؤصل عند علماء المقاصد الشرعية أن الإسلام حريص على الحفاظ على نقاوة الأنساب وعلى طهارتها وصيانتها من الاختلاط، وأن ذلك معروف من تشريعاته الكثيرة التي تظافرت على إفادة عناية الإسلام بالأنساب تظافرا رفع هذا المقصد إلى أن يصير واحدا من الكليات الخمس التي عليها مدار التشريع الإسلامي، علما بأن القول بأي كلية لايمكن أن يتأسس على أدلة قليلة، وإنما ينبني حتما على تعدد الأدلة وتوافرها توافرا يطمئن إلى القول بالكلية.

ورعاية الأنساب ليست قضية علمية تخص الفرد وحده، ولا هي من باب ما يحافظ عليه للتباهي بالأصول، وإنما هي قضية أعمق غورا وأدق ملحظا، إذ أن الشرع توخى بها إحكام اللحمة القائمة طبيعيا بين الآباء والأبناء، وذلك لأن إثبات آصرة النسب بين الآباء وبين أبنائهم يدفع الآباء إلى مزيد تشبث بالأبناء وإلى مزيد بذل وعطاء، حماية لأبنائهم الذين يرون فيهم استمرارا طبيعيا لآبائهم. فمن ثم كان طبيعيا أن يجأر نبي الله زكرياء إلى ربه طالبا الولد قائلا ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَاءِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾[1].

ولأن الإسلام حريص كل الحرص على سلامة الأنساب، فقد حرم الله الزنا وأوجب الاعتداد على المطلقة والمتوفى عنها زوجها، وحرم الإلاطة التي هي إلحاق المولود بغير أبيه، وحرم كل أنكحة الجاهلية ولم يبق منها إلا نوعا تعرف به الأنساب، وقد رتب الشرع على النسب الثابت المستقر آثارا وأحكاما شرعية، منها المحرمية بالنسب، وهي وضع من مقتضاه حرمة التزوج بالأصول أو الفروع رعيا لما للنسب من الحرمة والوقار الذي يتنافى معه الارتباط بعلاقة جنسية فيها من طرح الحياء والاحتشام ما هو معروف.

(1) سورة مريم الآية: 5.

ويأتي على رأس هذه الإجراءات الشرعية حرمة انتساب الرجل إلى غير أبيه، وقد أخرج البخاري في كتاب الفرائض في باب من ادعى إلى غير أبيه عن سعد بن أبي وقاص أن رسول الله ﷺ قال: «من ادعى لغير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام»[1].

ومن قبيل ما درأ به الإسلام اختلاط الأنساب أن الرسول ﷺ لم يحكم بنسب من ادعى مولودا لم يولد له على فراشه، والمشهور في كتب السنة أن سعد بن أبي وقاص أراد أن يستلحق ولدا كان أخوه عتبة قد ادعاه إذ عرف أنه من نطفته الناشئة عن زناه بأم الولد، وأوصى عتبة أخاه سعيدا أن يستلحقه فلما أراد سعد أن يضمه إليه نازعه عبد بن زمعة وقال هو أخي ولد لأبي على فراشه، فقضى الرسول بذلك، وقال: هولك عبدُ بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر[2].

واعتبارا لهذا كله فإن ما يتعين المصير إليه في شان إلحاق الكافل مكفوله بنسبه أنه أمر غير جائز شرعا، ما دام الشرع لا يقر استلحاق الرجل من كان من نطفته إذا لم يكن له فراش صحيح، على نحو ما يشهد له إبطال الرسول ﷺ دعوى عتبة بن أبي وقاص في الولد الذي كان يرى أنه من نطفته. فإذا لم يجز إلحاق المتولد من الرجل إذا لم يكن له فراش، فمنع من لا يصله بالمولود صلة آكد وأحرى بالحكم، والقبول به ليس إلا قبولا بالزور والكذب، وهو أيضا يوقع المكفول في حرام آخر هو الانتساب إلى غير الأب الحقيقي، وهو ما تناوله حديث رسول الله ﷺ السابق الذي ورد فيه أن من ادعى لغير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام (صحيح البخاري).

ومنح الكافل نسبه لمكفوله لا يخرج عن معنى التبني الذي أبطله الإسلام بقول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ وَٱللَّهُ

---

(1) صحيح البخاري كتاب الفرائض باب من ادعى إلى غير أبيه. الحديث (6766).

(2) صحيح البخاري كتاب الفرائض باب الولد للفراش حرة كانت أو أمة الحديث (6749)، وأخرجه البخاري أيضا في كتاب الأحكام باب من قضي له بحق أخيه الحديث (7182).

يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي ٱلسَّبِيلَ ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ ﴾[1].

وقد حرم الإسلام التبني رعيا لحق المجموع الذي يتأذى من إيجاد وضع غير طبيعي يحرم به ما كان حلالا ويحل به ما كان حراما حينما تصير الأجنبية عن المتبنى أما وأختا وهي ليست كذلك. والأوفق بحال الطفل المكفول أن يطلع على حقيقة أمره حتى لا يعيش على وهم زمنا طويلا ثم قد يطلع على الحقيقة فيكون ذلك تدميرا لحياته، كما أن بالإمكان أن يختار لوالد المكفول إن كان مجهولا أي تسمية إسلامية يكون من أثرها أن يعلم انحداره من مسلم، وذلك صونا لكرامته وسترا لحاله حتى لا يخزى في كل مرة يضطر فيها إلى أن يصرح باسم والده.

ومن إشارات العلماء في هذا الباب ما قيل من أن الناس ينادون يوم القيامة بأسماء أمهاتهم حتى لا يفتضح أبناء الزنا، وهو قول حكاه القرطبي وغيره معزوا إلى محمد بن كعب لدى تفسيره قول الله تعالى: ﴿ يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَٰمِهِمْ ﴾[2].

وهذا إن لم يكن من العلم المتين، فإنه يستأنس به على مشروعية ستر مجهولي الأنساب. لكن الشرط في هذا ألا يؤدي هذا إلى إلحاق المكفول بنسب معروف، ولا بأسرة معينة معروفة فيكون ذلك مدخلا وذريعة إلى ادعاء البنوة مع ما يترتب عن ذلك من قلب للأوضاع، ومن استيلاء على الحقوق بغير وجه حق.والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

(1) سورة الأحزاب الآية: 5.
(2) سورة الإسراء الآية: 71.

رد على دعوى التشجيع
على ضرب الزوجات

نشرت صحيفة الجريدة الأولى في عـددها ليـوم الخمـيس 03/ 07/ 2008 تقريـرا بعنوان رئيس المجلس العلمي يبرر إباحة ضرب الزوجة، وتحته تصريح لوزيرة التنمية الاجتماعية والأسرة والتضامن نزهة الصقلي تقول فيه: إني أرفض أن يوظف الـدين لتشجيع العنف ضد النساء. وإلى جانبه تصريح مماثل لرئيسـة الرابطـة الديمقراطيـة لحقوق المرأة فوزية العسولي. وقد جاء المقال ردا على نص مقتطف من فتوى اقتبستها جريدة التجديد ونشرتها في عددها لفاتح يوليوز 2008. وبمـا أن مـا نشرته الجريـدة الأولى تضمن تصرفا في النقل وأخطاء وتجاوزات متعددة، فقد كشف ذلـك عـن نيـة مغرضة وقصد إلى الإساءة فتعين إيضاح الموقف من خلال مناقشة مـا ورد في التقرير وفي موقف الوزيرة.

1. إن المقال الذي نشرته جريدة التجديد هو مقتطف مستل من إجابـة أجبـت بهـا أحد زوار موقع إسلام أولاين بتـاريخ 10/ 04/ 2005 وقـد وجـه إلي سـؤالا عـن حكم ضرب الزوج زوجته، فكان الجواب أطول ممـا أوردته جريـدة التجديـد. وفيـه حاولت إقناع السائل بعدم اتخاذ قول الله تعالى: ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾(1) مستندا لضرب الزوجة. لأن الآية هـي في مؤداها أسلوب قرآني رفيع في تمرير لحظة الغضب، وفي إحالة الزوج على إجراءات متطاولة في الزمن من شأنها أن تساعد على تهدئة النفـوس ليكـون الـزمن جـزءا مـن العلاج، ولتطرأ على الحياة الزوجية مستجدات كثيرة لتدفع كلا من الـزوج والزوجـة إلى مراجعة مواقفهمـا، ويكفي من ذلك أن نعلم أن الهجر يمكن أن يمتـد شرعـا إلى أربعة أشهر هي مدة الإيلاء.

وبهذا الاعتبار فإن الحديث عن الضرب الذي تسبقه خطوتان متطاولتان في الـزمن لا يكون في الواقع أكثر من تلويح به، لأن من المستبعد أن يستمر الغضب مدة طويلة،

---

(1) سورة النساء الآية: 34.

وهذا لا يمكن أن يكون إذاية جسدية بقدر ما يراد به كسر حالة النشوز والتأبي المؤدية إلى تفكيك الأسرة في حال استمرارها.

ومن مقاصد الآية العملية أنها تحول بين الزوج الغاضب وبين جميع التصرفات الآنية المستعجلة ومنها: الضرب المفاجئ والنطق بالطلاق وارتكاب ما يعرف بجرائم الشرف.

إن الحديث عن ضرب المرأة يشبه إلى حد بعيد ما قرره الإسلام من حرمة طلاق الزوج زوجته في طهر يكون قد مسها فيه، فيتعين عليه أن ينتظر حتى ينتهي ذلك الطهر ثم تحيض ثم تطهر، وهي فترة كافية لجعل الرجل يعدل عن الطلاق أصلا.

وحين يلتزم الأزواج خطوات الآية فإن من المستبعد أن نجد حالة ضرب تتم وفقا لخطاب القرآن، لأن ضرب النساء يقع في حالة الاستسلام للغضب أوفي حالات الوقوع تحت تأثير الخمور والمخدرات وهي حالات يقع فيها أشخاص هم أبعد الناس عن الالتزام بهدي الدين وتوجيهه.

وقد أثبتت المتابعات أن الاعتداء على النساء أصبح مقترنا بالاغتصاب والاختطاف. وتأكد أن أكثر الممارسين للاعتداء لا تربطهم بالنساء المعتدى عليهن أي علاقة أسرية، وقد ورد في تقرير وزارة العدل عن ممارسة العنف ضد النساء خلال سنة 2007 أن 55,82 ٪ من حالات الاعتداء تقع خارج الأسرة. ومعنى هذا أن المعتدين ليسوا أزواجا ولا يمكن أن يقال بأنهم متأثرون بتوجيه العلماء، لأنهم مجرد مجرمين يتسلطون على النساء والرجال والأطفال على حد سواء.

وإذا كانت الإحصاءات العالمية تسجل أن امرأة واحدة من ثلاث نساء قد تعرضت للعنف من أجل ممارسة الجنس، ليكون العدد مليار امرأة. وإذا كانت امرأة واحدة تضرب في الولايات المتحدة كل 15 ثانية على يد شريكها أو زوجها، وإذا كانت امرأة تغتصب في كل 90 ثانية في الولايات المتحدة، وإذا كانت أكثر من 25000 امرأة تتعرض للضرب في فرنسا سنويا، وإذا كانت امرأتان تقتلان أسبوعيا في بريطانيا،

وإذا كان فيلسوف كبير كالفيلسوف الفرنسي ألتوسير يخنق زوجته بدم بارد، فهل يكون من خدمة قضايا المرأة إلصاق الظاهرة بالدين بدل البحث موضوعيا عن العوامل الكامنة وراء الظاهرة محليا وعالميا؟.

وليست تلك العوامل في الحالة المغربية إلا انتشار الأمية والجهل بقيمة الأسرة وانتشار الخمور والمخدرات، واستغلال بعض الجهات للوضع من أجل التحريض وإذكاء الصراع والمواجهة داخل الأسرة بدل نشر ثقافة الوئام والانسجام والتكامل والتحمل من أجل أن تستمر الأسرة.

2. إن التقرير الذي نشرته صحيفة الجريدة الأولى قد كشف عن نية مبيتة وعن قصد إلى الإساءة إلى العلماء، وإلى فتح باب المواجهة معهم، وإلى استهداف الرمز الديني، كما أنه أبان عن انعدام الأمانة العلمية لدى صاحبه بتحكمه في النقل، كما كشف عن انعدام المهنية بتقصيره في البحث والتقصي.

أما عن انعدام الأمانة العلمية في المقال فإن ذلك يتجلى في حجب مقاطع من الفتوى لو أبرزت لتبلورت الرؤية الصحيحة، ولما اجتذب الكاتب القارئ إلى موقف خاطئ، ومن تلك المقاطع المحذوفة تلك التي أقول فيها: إن ضرب المرأة فيه ولا شك إهانة لكرامتها... وإن الواقع العملي الذي عاشه النبي ﷺ يفسر طبيعة العلاقة بين الزوج والزوجة، إذ لم يؤثر عنه ﷺ أنه ضرب إحدى زوجاته، بل إنه لم يضرب بيده أحدا إلا أن يضرب بسيف في حالة الجهاد. والأمة تعي جيدا أن الحديث عن فعل الرسول ﷺ ليس من الأدبيات، أو من الحكاية التاريخية التي تزين بها المقالات، وإنما هو دعوة إلى الاقتداء بالرسول ﷺ في شأنه الأسري بموجب قول الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْأَخِرَ﴾[1].

(1) سورة الأحزاب الآية:21.

أما عن انعدام المهنية الممتزجة بسوء القصد، فإنها تتجلىٰ في تقصير الكاتب في الوصول إلىٰ المعلومة، وهذا أدنىٰ متطلبات العمل الصحفي الذي يرىٰ أن الخبر مقدس وأن التعليق حر. ولو أن صاحب التقرير أعطىٰ نفسه متسعا من الوقت ولم تستخفه العجلة فرجع إلىٰ شبكة إسلام أون لاين، ولو أنه تابع القضية في أي موقع بحثي لوجد الفتوىٰ حاضرة يقرأها الناس إلىٰ الآن في كل بقاع الأرض.

ويعنيني أن أورد بعض ما أهمله صاحب التقرير مما هو مثبت في الفتوىٰ منذ أكثر من ثلاث سنوات وفيه أقول: إن الزواج مؤسسة شرعية قد جعل الله لها سقفا تعيش تحته هو حال المودة والرحمة والسكينة التي يتعين أن تتوفر في البيت الإسلامي. وقد كان مالك رحمه الله يقول فيما حكاه عنه القاضي عياض في ترتيب المدارك: جنة الرجل بيته... فإذا لم تتوفر ضمانات العيش الهنيء والسكينة والمحبة المتبادلة كان البيت المؤسس غير جدير بأن يكون بيتا إسلاميا... إن الذي يقدم عليه الأزواج في مختلف بقاع العالم وهم في حالة سكر أو فقدان للوعي أو التوتر الشديد بحيث لا تتوقع الزوجة أنها عرضة لأن تضرب وهو فعل يتكرر يوميا ضد النساء، غير مسنود بدليل من الشرع أو بإيحاء من نصوصه وتعاليمه.

وبعد هذا كله هل يصح أن ينتهي من يفهم الخطاب ويأخذ النصوص بجملتها ولا يتصرف فيها بالإلغاء والشطب إلىٰ أن الفتوىٰ تبيح ضرب النساء وهي التي تحيل علىٰ التأسي بالرسول ﷺ في التعامل مع نسائه؟.

إن المؤسف حقا أن الذين اغتربوا عن ثقافة مجتمعهم قد أصبحوا عاجزين كل العجز عن قراءة النصوص، وأصبح سوء القصد لديهم يسوغ لهم أن يقفوا علىٰ: ويل للمصلين.

3. إن قضية تعنيف المرأة لا يمكن التعلق بها وتوظيفها بنجاح في عملية تحريض المجتمع عموما ومجتمع النساء خصوصا ضد العلماء، تنفيذا لمراحل مشروع تحييد

العلماء وتفريغ الساحة منهم وإقصائهم عن المساهمة في صياغة المجتمع المغربي المسلم وفق تصور منطلق من الاحتكام إلى الكتاب والسنة. وذلك لأن فكر العلماء ليس مجهولا في الأوساط الاجتماعية، وهو فكر متحضر يشكل عمادا ومقوما من مقومات التدين الوسطي المعتدل.

والعلماء يتمثلون جيدا قول النبي ﷺ: «إن الرائد لا يكذب أهله»، ولذلك تعرف الأمة صدق لهجتهم، ومن العبث محاولة تحريض الناس ضدهم.

وإذا كان لا بد من إعادة الحديث عن الموقف الذي يتبناه الإسلام ويؤمن به العلماء من قضية العلاقة بين الزوج والزوجة، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن ذلك الموقف يؤطره رصيد تشريعي وقيمي راسخ شكلته نصوص الكتاب والسنة ومقررات الفقه الإسلامي. ومن مفردات هذا الرصيد قول الله تعالى: ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[1] وقوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[2]. والآية تحدد ملامح الأسرة المسلمة ونوعية العلاقة التي يجب أن تهيمن عليها، وهي علاقة المودة والرحمة، كما تجعل تحقق السكينة غاية ومطلبا لتلك العلاقات.

ومن مفردات ذلك الرصيد على مستوى السنة النبوية أن يقول الرسول ﷺ: «أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا، وخياركم خياركم لنسائهم»، ومنه أن فاطمة بنت قيس حين استشارت الرسول ﷺ في قبول الزواج من أبي الجهم نصحها رسول الله ﷺ بأن لا تفعل، وقال لها إن أبا الجهم لا يضع العصا عن عاتقه، وفيه دلالة على استهجان الإساءة إلى الزوجة. ومن مفردات هذا الرصيد أن يقول النبي ﷺ لسعد ابن أبي وقاص إنك مهما أنفقت من نفقة فإنها صدقة حتى اللقمة أن ترفعها إلى في امرأتك، وعسى الله أن يرفعك.

---

(1) سورة النساء الآية: 19.

(2) سورة الروم الآية: 21.

وقد ذكر بعض شراح الحديث أن المراد منه ليس هو توفير الغذاء للزوجة لأن ذلك واجب على الزوج وهو حق من حقوقها، وإنما المراد أن يضع الرجل اللقمة بيده فعلا في فم زوجته وهو يواكلها على سبيل الملاطفة، وهو السلوك الذي يعتبره بعض الناس سلوكا رومانسيا معهودا في غير المسلمين ومع غير الزوجات غالبا. ومن مفردات هذا الرصيد أن النبي ﷺ خلع عباءته ثم غطى بها سنام الجمل ثم نصب ركبته لتصعد عليها صفية وهي تريد ركوب جملها، ومن مفرداته أن النبي ﷺ رفض أن يجيب دعوة جاره الفارسي الذي كان يجيد طبخ الطعام إلا أن ترافقه عائشة ولم يجبه حتى دعا عائشة معه.

ومن مفردات هذا الرصيد على مستوى المقررات الفقهية أن الفقه يعتبر ضرب المرأة ضررا يحق لها طلب التطليق بسببه، بل إن الفقه يقرر أن إصرار الرجل على إدارة ظهره لزوجته في الفراش هو ضرر معنوي يحق لها أن تطلب التطليق بسببه. وقد جاء في بعض مصادر الفقه، إن كان الزوج يضارها بالضرب أو الأذى أو الهجر أو اللعن أو السب والشتم وهي تريد البقاء معه ولا تريد التطليق فرفعت أمرها للحاكم وأثبتت هذا الإضرار بالبينة أو الإقرار أو السماع الفاشي، فإن الحاكم يعظه ويزجره فإذا لم ينفع الوعظ والزجر أمرها بالهجر في المضجع فإن لم يفد الهجر هدده بالعقوبة... ومن علم من امرأته الزنا فلا يحل له أن يضارها حتى تفتدي نفسها. ويكفيه مفارقتها بلا إضرار[1].

وإذا كان صاحب المقال يريد أن يخلص إلى نتائج يوظفها لأهداف معينة فإن ذلك لا يدل إلا على غيابه الطويل عما يكتب وينشر عن مكانة المرأة. وقد يسر الله لي أن أسهم بجزء مما ينشر فأصدرت في نهاية القرن الماضي بحثا بعنوان: كرامة المرأة من خلال خصوصياتها التشريعية. وقد عرف المهتمون مضمون الكتاب وفحواه، وجاء الغائبون عن الثقافة الإسلامية ليقولوا قولا لا يصدقه إلا من اختلقه.

---

(1) الفقه المالكي في ثوبه الجديد (3/ 618).

ولما كنت أعي جيدا أن الضرر الذي جاء الإسلام برفعه عن المرأة لا يقتصر على الضرر المادي وإنما يتجاوزه إلى رفع الضرر المعنوي، فقد اقترحت أثناء وجودي ضمن اللجنة المكلفة بمراجعة مدونة الأحوال الشخصية مادة تنص على اعتبار الضرر المعنوي الذي يلحق بالمرأة مبررا لطلب التطليق، فجاء ذلك منصوصا عليه في مدونة الأسرة الجديدة في المادة 99 الباب الثاني من القسم الرابع. فأصبح بإمكان المرأة المتزوجة من رجل منحرف أخلاقيا أن تطلب تطليقها منه.

ومن مقررات الفقه أن المسلمين إذا وقعوا في الأسر فإن على الأمة أن تفتديهم ماليا، فإذا تعذر افتداء الجميع فإنه يجب البدء بافتداء النساء لمعرة الأسر بالنسبة إليهن.

وقد أصل القرآن هذا المبدأ حينما صالح النبي ﷺ مشركي مكة يوم الحديبية على أن يرد إليهم من جاء مهاجرا إليه من أهل مكة، لكن القرآن نزل بوجوب استثناء النساء فقال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُومِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُومِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾[1].

وقد تكرر في تاريخنا أن يخوض المسلمون حروبا من أجل الدفاع عن كرامة المرأة، فكانت غزوة بني قينقاع في العهد النبوي انتصارا لامرأة، وجرد الخليفة المعتصم جيشا لجبا لنجدة امرأة من عمورية صرخت وامعتصماه بعد أن صفعها رجل رومي فكان فتح عمورية انتصارا للمرأة.

إن الثقافة التي ننتمي إليها ليست ثقافة اعتداء على النساء، ولم يكن من قيم الرجولة فيها الاستقواء عليهن، وإنما هي الثقافة التي كرمت المرأة وأولتها مكانتها التي أحلها إياها الإسلام. فقد تشرف الرجال بالانتساب إلى المرأة وتسمى كثير منهم

---

(1) سورة الممتحنة الآية: 10.

بأسماء أمهاتهم من أمثال الصحابي ابن اللتبية ومحمد بن الحنفية، والقائد داود بن عائشة، وابن القوطية، وابن اللبانة وابن الهبارية وابن مريم من العلماء. وتسمى رجال بأسماء فيها انتساب إلى النساء، من أمثال الفاطمي والزينبي، وتسمت بها دول، ومنها الدولة الفاطمية، وسميت مساجد كثيرة بأسماء النساء، وانتسب الناس إلى النبي ﷺ من جهة فاطمة الزهراء، ودار في الأوساط العلمية بالغرب الإسلامي نقاش حول ثبوت الشرف من جهة الأم، فوضع المراكشي الأكمه كتاب إسماع الصم في إثبات الشرف من قبل الأم، ووضع ابن مرزوق الحفيد كتابا بالعنوان نفسه، وقد حققتهما الباحثة مريم لحلو من وجدة، وقد ظلت المرأة في موضع التكريم من قبل المجتمع الإسلامي، وأنشأ الشعراء قصائد عديدة في امتداحها والتودد إليها، وبنيت صروح وقصور وفاء لذكراها فبنى الإمبراطور المغولي المسلم شهاب الدين صرح تاج محل الذي يصنف عالميا على أنه أحد عجائب الدنيا وفاء لذكرى زوجته تاج محل، ولم يأسف على فقد ملكه كما أسف على عدم تمكنه من زيارة قبر زوجته بعد اعتقاله.

4. دخول الوزيرة على الخط.

حين شرعت في قراءة التقرير الذي نشرته الجريدة الأولى استوقفتني منه طريقة إخراج مادته الإعلامية قبل أن أعرف محتواه ومضمونه.

فقد اختار مصمم التقرير أن يثبت في صدر المربع الذي خصصه له صورة الوزيرة نزهة الصقلي واقفة منتصبة حاضرة حضورا جسديا طغى على المضمون وشطر التقرير إلى شقين، فجاء الكلام مرصوفا على ضفتي الجسد، وكأنه مجرد إطار للصورة فانتقل الموقف من لغة الكلام إلى لغة الجسد. وأصبحت الصورة هي مركز الثقل فيه وفق قراءة مدرسة الجشتلت في تحليل الانتقال من الكل إلى الجزء، ومن المركز إلى الهامش فيما يراه الإنسان. وقد قدرت أنه كان بالإمكان الاستغناء عن الصورة أصلا في تقرير صغير في حجمه يعالج قضية ثقافية لا علاقة لها بالجسد. وحين يصر

صاحب التقرير على دعمه بالصورة، فإن العادة جرت أن يثبت الكاتب صورته هو، أو صورة من ينتقده أو يتحدث عنه عموما، وإذا هو اختار إثبات صورة شخص آخر كان له نفس موقف الوزيرة. فقد كان بالإمكان إثبات صورة الناشطة فوزية العسولي. ومعنى هذا الاختيار تحديدا أن صاحب التقرير قصد عن وعي اللجوء إلى صورة الوزيرة لما يمثله منصب الوزارة من معنى السلطة والقوة. وهذا أسلوب مبتذل في التخويف وفي ممارسة الإرهاب الثقافي الممنهج ضد العلماء.

وقد فات صاحب المقال أن قلوب العلماء هي بحمد الله معمورة بإيمان راسخ من مقوماته أنه لا فاعل في الكون إلا الله، وهم يقرؤون في كتاب الله قوله تعالى: ﴿وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِن دُونِهِۦ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾[1]. وقد علمهم القرآن أن يقولوا لمن بغى عليهم: حسبنا الله ونعم الوكيل...، وأفوض أمري إلى الله.

5. إن من المستغرب أن يتجاوز كاتب مقال مستوى التعبير عن رأيه إلى الاستنصار بالوزارة وبالجمعيات لأن ذلك ليس من طبيعة العمل الصحافي النزيه الذي يكتفي بعرض الرأي ويفتح باب النقاش حوله لكل مكونات المجتمع، إلا إذا تعلق الأمر بخطة منسقة توزع فيها الأدوار.

6. إن الذي يبدو وجيها وأكيدا هو أن المقال وما احتف به وما سيتلوه ليس عملا إعلاميا عاديا، وإنما هو خطوة تندرج ضمن حملة استباقية للالتفاف على النتائج الصادمة التي أعلن عنها تقرير وزارة العدل الذي سجل أن العنف ضد النساء قد ارتفع بنسبة 160٪ خلال سنة 2007. وهذه الحصيلة السيئة غير المشرفة للمجتمع المغربي تستدعي التملص منها بإيجاد مشجب تعلق عليه، وبالبحث عن حلاق يجب أن يعلق إذا سقطت صومعتهم المتهاوية القائمة على غير أساس. والتقرير يريد أن

(1) سورة الزمر الآية: 35.

يوهم بأن فتاوىٰ العلماء هي السبب في تنامي ظاهرة العنف، وكأن المشرفين علىٰ قطاع تدبير الشأن الاجتماعي عموما والنسائي خصوصا يتعاملون معه تعاملا ربويا ليكون النجاح لهم والإخفاق محسوبا علىٰ غيرهم، حتىٰ ولو لم يكونوا في مواقع القرار. وهم يريدون أن يوهموا بأن الذين يعتدون علىٰ النساء من الأزواج الجهال، ومن السكارىٰ والمخدرين ومن محترفي الجريمة الذين لا يتورعون عن إشهار السلاح الأبيض ضد الرجال والنساء والأطفال هم في مجموعهم من أهل التدين الذين لا يتصرفون إلا وفق فتاوىٰ العلماء. وهذه تهمة للمتدينين وتبرئة للمجرمين.

إن الواقع هو أن العنف بكل صوره وأشكاله التي يمارسها الرجال والنساء والأطفال، يظل ظاهرة اجتماعية مرضية يجب أن توجه إليها دراسات علمية غير مؤدلجة لتصل إلىٰ إدراك أسبابها الحقيقية.

وفي رأيي أن معالجة الظاهرة يجب أن تتحول إلىٰ مشروع مجتمعي لا يستأثر به توجه واحد، وإنما تشارك فيه كل التيارات الفكرية وكل الأطياف السياسية والتكتلات المجتمعية من خلال مجلس أعلىٰ لمناهضة العنف في المجتمع المغربي.

7. إني أتوقع أن ترد الوزيرة بأن وزارتها هي الوصية الرسمية علىٰ قضايا المرأة وهذا هو مبرر تدخلها. وهذا صحيح حينما لا يكون معنىٰ الوصاية تحيزا أو انسياقا مع ادعاءات غير مستوثق منها، وحينما تسمح تلك الوصاية بفتح نقاش حول قضايا المرأة، وإلا فإن بالإمكان اعتبار وزير الاتصال مثلا مخولا لإسكات الصحفيين بموجب وصايته علىٰ القطاع.

8. إن المفترض في الوزيرة باعتبارها جزءا من حكومة ناط بها الدستور تنفيذ القوانين أن تحترم كل الضوابط المتعلقة بالفتوىٰ بعد صدور ظهائر تأهيل الحقل الديني، وذلك بأن ترجع إلىٰ الجهة المخولة قانونيا وهي المجلس العلمي الأعلىٰ، لتستوضح موقفه ولا تستبقه بالقول في قضية دينية. لأن القوانين الصادرة في الموضوع

لا تجعل الوزراء مخاطبين للعلماء ولا موجهين لهم، ولأن مؤسستهم مستقلة وهي مرتبطة بمؤسسة الإمامة العظمى. وأنا أعتقد أن الوزيرة لم تصل بعد إلى تمييز موقعها باعتبارها وزيرة عن متطلبات انتمائها، فلذلك أصبحت تخرج بخرجات إديولوجية عجيبة تستهدف تدين الأمة من غير أن تعود من ذلك بطائل طبعا، وقد أعلنت عن رغبتها في إيقاف أذان الفجر الذي يتردد في كل البلاد الإسلامية والذي تضبطه أحكام شرعية يعرفها العلماء.

9. إن الوزيرة بخرجاتها أصبحت تعلن عن قدرتها على ممارسة الاجتهاد في الدين شأنها في ذلك شأن كل المستهينين بشروط الفتوى. وإذا كانت الوزيرة ترى أن المنصب السياسي يؤهلها للخوض في قضايا شرعية فإننا سنكون شاكرين لها لو تفضلت بإزالة الإشكال عن قضايا لازلنا نراها عويصة فتوضح لنا كيف تفهم مدلول القبضة والبسطة في تعلقات القدرة، ومدلول الحال التي يقال عنها إنها واسطة بين الوجود والعدم. وحقيقة الكسب في المعتقد الأشعري وكيف تلتقي الإرادة القديمة بالقدرة الحادثة، وتبدي لنا موقفها من تصفية الفريضة المشتملة على الوصية الواجبة التي تختلف المحاكم إلى الآن حول تصحيحها عن طريق العول أو عن طريق المناسخات، إلى غير ذلك من القضايا التي نحن في حاجة إلى من يفيدنا فيها. إني أدعو الوزيرة إلى إبداء الرأي في هذه الأبواب الاجتهادية المفتوحة، وإن كنت على يقين من أنها لن تفهم حرفا واحدا مما قلت. وقصدي بيان أن القول في الدين بناء عال لا يتسوره إلا من امتلك أدواته، أو من لا يأبه إلى أن يكون قوله خطأ أو صوابا.

10. إن الوزيرة صرحت بأنها ترفض استعمال الدين في تبرير الاعتداء على النساء. وأنا أقول: إن الدين ليس فيه إمكانية الإعتداء على أحد أو الإساءة إليه. لأن الذي أنزل هذا الدين أراده رحمة للعالمين. والرحمة لا يمكن أن تشكل إذاية لأحد. والمرأة المسلمة في بقاع الأرض أكثر ثقة بشريعة الإسلام منها بما يعدها به أي إنسان.

إن المرفوض من قول الوزيرة هو إصدارها هذه التعليمة الحاسمة القاضية بعدم استعمال الدين في موضوعات وقضايا لا ترىٰ فيها للدين مدخلا. وهي تسمي ذلك توظيفا. والحقيقة أن الدين ما أنزله الله إلا ليوظف في حياة الناس، وفي تحقيق مصلحتهم علىٰ المراد الإلهي. ولنا أن نسأل الوزيرة إن كانت هي لم تتورط في استخدام الدين وتوظيفه وهي تعمل علىٰ استدعاء المواطنين للتجاوب مع برامجها الاجتماعية. وكم من مرة رفعت شعار إقرأ للتحفيز علىٰ محو الأمية، وكم من مرة استعملت قول الله تعالىٰ: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾[1]. وكم من مرة رددت كلمة المسؤولية مع أنها مقتبسة عن حديث رسول الله ﷺ الذي يقول فيه: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». وقد كان ضروريا أن تلجا الوزيرة إلىٰ هذا ما دامت تخاطب شعبا مسلما يتجاوب مع القرآن ويتفاعل معه. إن آيات القرآن الكريم متنوعة في موضوعاتها، ومعظمها يهتم بقضايا الإنسان الحياتية أكثر من اهتمامه بجانب العبادة. ويكفي من ذلك أن تكون أول آية من القرآن وهي اقرأ، وآخر آية منه وهي آية توثيق الدَّين متعلقة بجوانب معيشية.

11. إذا كانت الوزيرة تنتفض لمجرد الحديث عن الضرب حتىٰ ولو تعلق الأمر بضربة شمس، فإني أريد أن أسألها من هو المتهم بالضرب عبر العالم أهي الحكومات أم الشعوب؟ هل العلماء هم الذين يمتلكون الأطنان من الهراوات الغليظة؟ وهل هم الذين طوروا تلك الهراوات حتىٰ صارت عصيا كهربائية؟ ومن يحمل تلك العصي أمام النساء والرجال عبر العالم ؟ أم ترىٰ تلك العصي مخصصة لضرب الرجال دون النساء ؟ إننا لم نسمع للوزيرة صوت تنديد بهذا.

12. وأخيرا إني أتوقع أن يحوّل البعض هذا النقاش وينقله إلىٰ ساحة أخرىٰ ليجعله موقفا ذكوريا ضد امرأة تتحمل مسؤولية وزارية. وهذا شيء أدفعه بقوة لأني أكن في

(1) سورة المائدة الآية: 3.

نفسي لكثير من النساء الفاضلات الكثير من الاحترام، وأنا أعتز بإسهام عالمة كبيرة هي د. عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ وباحثة أصيلة هي د. فوقية حسنين محمود في تكويني العلمي، وأسجل أني عملت في كل مستويات التعليم مع نساء فاضلات أوجبن احترامهن على كل من تعامل معهن. وقد قدر لي أن أتعامل مع مسؤولات كن في المستوى المشرف للمرأة المغربية وهن يتحملن المسؤولية. وقد زارتني في مقر المجلس العلمي بوجدة الوزيرة نزهة الشقروني فرأيت فيها امرأة عاقلة رصينة مستوعبة لقيم أمتها. وسرني أن تبلغ المرأة المغربية ذلك المستوى. وعملت بالمجلس العلمي مع نساء مغربيات كثيرات تفانين في خدمة الإسلام وفي أداء رسالته، وفي ترقية المرأة المغربية، وعملنا جميعا على تركيز وجود علمي محترم للمرأة حتى أصبح قوامه عشرات الحافظات للقرآن الكريم، وعشرات النساء الواعظات اللواتي يؤطرن الآن عشرات الآلاف من النساء على مستويات محو الأمية وتحفيظ القرآن والوعظ والإرشاد. ولعل هذا هو السبب الكامن وراء الزوابع التي تتداول أدوارها جهات يغيظها هذا النشاط.

المطالبة بتغيير أوضاع المرأة:
التاريخ ـ الخلفيات - الأهداف

يتردد الحديث في الأوساط المعنية بقضايا المرأة عن ضرورة تغيير واقعها الاجتماعي عن طريق تغيير النصوص التشريعية الضابطة لعلاقتها مع الرجل على مستوى الأسرة، ويلاقي هذا الترديد ترحيبا لا يخفى حجمه خصوصا لدى الجهات التي تسعى إلى تغييب كل مظهر من مظاهر اتصال القانون بالشريعة الإسلامية ولدى جمهرة من النساء اللائي يستقطبن بدعوى الانتصار لهن والدفاع عن حقوقهن.

وتأخذ هذه الدعوة إلى إنصاف المرأة أبعادا خطيرة تنذر بخلخلة تماسك الأسرة، بل وبتدميرها، لأن السير في طريق الإصلاح على الأسلوب الغربي لا يمكن أن يؤدي إلا إلى مثل ما أدى إليه عند الغربيين، لأن ما جرى على المثل يجري على المماثل، وقد حملت الأنباء إلينا أخيرا مضمون التقرير الخطير الذي أعده المجلس الأوروبي وهو يقع في 500 صفحة ونشر في شهر أكتوبر 1998. وتحدث جيرار كالو مدير مركز المراقبة السكاني الأوربي عنه في ندوة صحفية عقدها يوم الأربعاء 14 أكتوبر 1998 وأفاد فيه أن هناك عزوفا متناميا من الشباب الأوربي عن مؤسسة الزواج بسبب القيود المفروضة على الزواج، وذكر التقرير أن معظم الولادات أصبحت تتم خارج نطاق مؤسسة الزواج، وأن نسبة الولادة غير الشرعية بلغت الثلثين في إسلاندا والدانمارك وأستونيا والنرويج، وأنها بلغت 40٪ في فرنسا وبلغت 1/ 3 في النمسا وبلغاريا وسلوفينيا وبريطانيا وبلغت 80٪ في قبرص و 1/ 5 الولادات في البرتغال...[1] وهذا الوضع يعني تملص الرجل من تبعات الأسرة وأن ما كان يناله من المرأة من خلال بيت الزوجية أصبح يناله مجانا في أجواء الإباحية ومن غير أن يتحمل أي التزام إزاء المرأة والأبناء.

كما حملت الأنباء إلينا رفض البرلمان الفرنسي في الأسبوع الثاني من شهر أكتوبر 1998 لقانون يرمي إلى الاعتراف بالعقد الطبيعي أو الاجتماعي الذي يبيح

---

(1) جريدة الشرق الأوسط – الخميس 15 أكتوبر 1998.

المعاشرة الجنسية بين المتماثلين، هذا تأسيا بما فعله مجلس العموم البريطاني في الأشهر الأخيرة من تخفيض سن حق ممارسة الشذوذ من سن 18 إلى 16، فهذه بعض نتائج الإصلاح لوضع المرأة على الطريقة الغربية، ولا شك أن المرأة في الغرب ليست بعيدة ولا مسرورة بشيء من هذا، لأن توجيه البشر سيؤدي حتما إلى إلغاء الأسرة مع ما تحمله من السكينة والحنو والمسؤولية والتضامن والاحتمال والأمل في تمديد الوجود بالإنجاب الذي يمثل الاستمرارية.

وحتى لا نخطئ الطريق وحتى نستبين سيرورة الدعوة إلى إصلاح وضع المرأة، فإنه يجدر بنا أن نعود بالذاكرة إلى أولويات المناداة بالإصلاح لنرصد الواقع والتطورات ولنستبطن الخلفيات والدوافع الكامنة وراءها، وسيتبن لنا أن حرية المرأة التي نودي بها دعمت من قبل الأوساط الغربية التي كانت جاثمة على الشعوب الإسلامية، فكان من التناقض الصارخ أن يكون نابليون وأعوانه، واللورد كرومر الذين داسوا البلاد الإسلامية وحصدوا فيها أرواحا كثيرة، وأوقعوا فيها المذابح الشنيعة هم أنفسهم الذين ألحوا على تحرير المرأة وإنصافها وكأنهم يجدون في هذا بديلا عن تمتيع الشعوب الإسلامية بحريتها الحق.

تاريخ المطالبة بتحرير المرأة.

لقد بدأت الدعوة إلى تحسين أوضاع المرأة المسلمة عقب اتصال العالم الإسلامي بالغرب على أرض مصر بعد حملة نابليون على مصر، وحملة نابليون وإن جاءت خاتمة لعدة محاولات سابقة فحقق حلم لويس التاسع ملك فرنسا في القرن 13، وحلم الفيلسوف الألماني لايبنتز الذي نصح الملك لويس 14 بغزو مصر، فإنها مع ذلك تظل حملة متفردة في توقيتها وفي أهدافها، لأنها جاءت تحمل مشروعا غايته إلحاق العالم الإسلامي بالنموذج الغربي، ومن ثم لم يكن الصدام المسلح والاحتلال العسكري إلا وسيلة إلى بلوغ هذه الغاية.

ولقد كان حرص نـابليون عـلىٰ التغلغـل في كيـان الأسرة المـسلمة حرصـا شـديدا فوظف له شتىٰ أساليب المكر والخداع والمراوغة، وقد تبدىٰ هذا المكر في ذروتـه مـن خلال تلك الرسالة التي بعث نابلين بها إلىٰ أهل مصر، وهو يزعم فيها أنه مـا جاء إلا لإنقاذ شعوب ظلمت طويلا من قبل المماليك، وقد زعم في هذه الرسـالة أنـه ومـن جاء معه من فرنسيين مسلمون، وأنهم ليسوا متعصبين للمسيحية بدليل أنهم اقتحموا إيطاليا التي هي مهد البابوية، وقد سجل الجبرتي في كتابـه: «تـاريخ عجائـب الآثـار» رسالة نابليون التي أعلن فيها أنه ومن معه يحترمون نبي الإسـلام ويعظمـون القـرآن العظيم[1].

ولما كان من برنامجه خلخلة بناء الأسرة فقد أوحـىٰ إلىٰ أتباعـه أن يعلمـوا في هـذا الاتجاه، ذكر كلوت بك في كتابه «لمحة عامة إلىٰ مصر» أن الجنرال «مينو» تزوج امـرأة من رشيد وصار يعاملها معاملة لطيفة فكان يمـد إليهـا يـده إذا أرادت الـدخول إلىٰ مكان، ويجلسها علىٰ أفضل المجالس، ويقـدم لهـا بيـده أجـود الأطعمـة، فـإذا سـقط المنديل عن ركبتها بادر إلىٰ التقاطه ومع إعادتـه إلىٰ مكانـه، فتحـدثت النـساء بـذلك وكتبن عريضة إلىٰ نابليون يطالبنه فيها بحمل أزواجهن علىٰ معاملتهن بمثـل معاملـة الجنرال مينو لزوجته[2].

ولم تنته حملة الفرنسيين علىٰ مصر سنة 1810م إلا بعد أن أسلمت إلىٰ محمد علي باشا أمر متابعة التحديث بالمشرق، وإذا كان هذا الرجل قد عرف أنه أب التحديث بمصر، فإن المعروف عنه أنه لم يفد من الأوربيين في تطبيقهم للديمقراطية كمـا كانت عندهم قائمة علىٰ مؤسسات متخصصة تحميها وتنقذها، وإنمـا المعروف عنه أنـه كـان رجـل استبداد دبر مجازر مثل مجزرة القلعة سنة 1811م ونفىٰ الزعامـات الوطنية كمـا فعـل

---

(1) تاريخ عجائب الآثار عبد الرحمن الجبرتي (2/ 182) دار الجيل.

(2) لمحة عامة إلى مصر لكلوت بك (624)، عن الفكر الإسلامي وتربية المرأة في القرن 19، د. محروس سيد موسى (132).

مع عمر المكرم وهمش دور الأزهر، وقد كان من إنجازاته التحديثية فتحه الباب واسعا أمام المدارس الحرة الكثيرة التي أنشأها الأرمن واليهود والإرساليات التنصيرية أمثال آباء الأرض المقدسة، وجماعات الفرير والآباء العذرائيين ومدرسة هولداي ومسزليدر.

وقد كانت الرغبة في توثيق الصلة بالنموذج الغربي داعية إلى إيفاد البعوث إلى فرنسا، فكان رفاعة الطهطاوي (1801-1878م) ممن انتدب إليها فسافر إليها سنة 1826، ثم عاد منها وسجل خلاصة مشاهدته في كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) وقد صور فيه مبلغ ما انتهت إليه المدنية في فرنسا فسجل ذلك ولكن بروح المعجب المنبهر لا بروح الناقذ البصير، و فمن ثم لم ير في المظاهر التي لا صلة لها بالتقدم إلا شارات وعلامات على التحضر، وهكذا تحدث عن رقص الفرنسيين رجالا ونساء لكنه أثنى عليه واعتبره فنا رفيعا وحركات تهدف إلى تقويم الجسد وضبط الحركات، وقال عنه: إنه لا تشم منه رائحة العهر[1].

إلى غير ذلك من الكلام الذي أجاب عنه شيخ الإسلام مصطفى صبري فقال: (إن الذين يحضرون حفلات الرقص المزدهرة بمختلف الأنوار يوهموننا أنهم يخاصرون قطعا من الخشب، وكأنهم وضعوا على عقولهم ذلك الحجاب الذي نزعوه عن نسائهم)[2].

والظاهر أن المهمة التي قام بها الطهطاوي لم تكن تطوعا منه وإنما كانت مهمة كلف بها رسميا، وقد رحب محمد علي بما كتبه الطهطاوي عن الحياة الفرنسية، فلذلك أمر بطبع الكتاب في لغته العربية وترجمته إلى التركية، وأمر بتوزيعه على الدواوين الرسمية ونصح بالمواظبة على قراءته[3].

---

(1) تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، رفاعة رافع الطهطاوي (ص: 149)، الدار العربية للكتاب 1991.

(2) قولي في المرأة للشيخ مصطفى صبري (ص: 47)، ط: دار ابن حزم بيروت 1990.

(3) المؤامرة على المرأة المسلمة- تاريخ ووثائق، د. سيد أحمد فرج (38).

وبهذا صار كتاب تخليص الإبريز كتاب الدولة الرسمي الذي يعكس توجهاتها.

وبعد أن أدى الطهطاوي ما وكل إليه من تبشير بالنموذج الغربي في غير ما تمحيص أو تحفظ أحس بضرورة التوقف، وقد ذكر الشيخ محمد رضا في كتابه: (تاريخ الإمام محمد عبده) إن الخديوي إسماعيل كان قد دعا الطهطاوي إلى مخاطبة علماء الأزهر في ضرورة إحداث تغييرات على القضاء، وقال له: إن أوربا تضطرب إذا لم يأخذ المصريون بحكم نابليون، لكن الطهطاوي اعتذر وقال يامولاي لقد شخت ولم يطعن أحد في ديني فلا تعرضني لتكفير مشايخ الأزهر إياي في آخر حياتي فقبل الخديوي ذلك[1].

وبعد هذه الفترة برز محمد عبده مهتما بقضية المرأة فركز على الجانب التشريعي، وقد نشر أول مقال له في جريدة الوقائع يوم 8 مارس 1881م، وأدار حديثه على تعديد الزوجات ووجوب ضبطه، وفي سنة 1896م عهد إليه بإصلاح المحاكم الشرعية فقدم مشروعا في الموضوع لكنه أهمل، وفي سنة 1902م تدخل اللورد كرومر فدعا مجددا إلى إصلاح المحاكم ونشرت مجلة المنار تقريره بل وأثنت عليه، وقد تجاوب محمد عبده مع الذين كان لهم اهتمام بموضوع المرأة خصوصا الأميرة نازلي فاضل التي كان لها صالون يغشاه المثقفون[2].

وقد جهر محمد عبده برأيه في ضبط تعديد والطلاق في مناسبات عدة منها تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[3]-[4]، وقد تأثر به رشيد رضا فكتب كتابه: (نداء للجنس اللطيف)[5].

---

(1) تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده – رشيد رضا– (1 / 620)، دار المنار بمصر 1931.

(2) المؤامرة على المرأة المسلمة– تاريخ ووثائق، د.سيد أحمد فرج(ص53). دار الوفاء ط:4، 1992.

(3) سورة البقرة الآية: 226.

(4) تفسير المنار (2/ 375).

(5) نداء للجنس الطيف، محمد رشيد رضا، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة 1985.

وعن دعوة محمد عبده انبثقت دعوة قاسم أمين لتبدأ في أول أمرها منطلقة من محاولة تصحيح فهم الناس للنصوص الشرعية إلى أن صارت طعنا سافرا في كثير من أحكام الإسلام المتعلقة بالمرأة مقارنا بينها وبين ما عليه الأوربيون في الموضوع نفسه، ومن أمثلة هذا أنه حين تحدث عن الحجاب لم يلتفت إلى كونه مؤسسا على خطاب قرآني، وإنما طعن في الالتزام به، محتجا بأن الغربيين الذين نعرف ذكاءهم وجودة عقولهم تركوه، ولو أنهم رأوا فيه خيرا لما نبذوه، يقول قاسم أمين: «هل يظن المصريون أن رجال أوربا مع أنهم بلغوا من كمال العقل والشعور مبلغا مكنهم من اكتشاف قوة البخار والكهرباء واستخدامهما على ما نشاهده بأعيننا، وأن تلك النفوس التي تخاطر كل يوم بحياتها في طلب العلم والمعالي، وتفضل الشرف على لذة الحياة هل يظنون أن تلك العقول وتلك النفوس التي نعجب بآثارها يمكن أن يغيب عنها معروف الوسائل لصيانة المرأة وحفظ عفتها؟ هل يظنون أن أولئك القوم يتركون الحجاب بعد تمكنه عندهم لو رأوا فيه خيرا»[1].

فبهذا المنطق الخطابي واجه قاسم أمين حكم الحجاب وهو منطق مهترئ ساقط لأنه إحالة على تقليد أناس فكروا فوجب أن نأخذ بنتائج تفكيرهم. ولست أدري كيف يحارب مصلح تقليد الآباء ويدعو في الوقت نفسه إلى تقليد الغرب؟ ودليل قاسم لو صح أخذ الناس به لوجب سحبه على كل شأن من شؤون الأوربيين. فهم يجب أن يتابعوا في عقيدتهم وعباداتهم واستعمارهم للشعوب المستضعفة إلى غير من جوانب حياتهم ما دامت عقولهم كاملة لا تخطئ، ونفوسه طيبة تتعلق بالفضيلة، ولا يدنسها شيء كما يراها قاسم أمين.

وبعد جهود قاسم أمين التي أعطت دفعا قويا لحركة زحزحة امرأة عن دينها، فقد جاءت مرحلة دخول المرأة معركة التغيير فكان دعوات عائشة التيمورية وملك حفني

---

(1) تحرير المرأة لقاسم أمين (ص: 114). دار المعارف سوسة- تونس 1990.

ناصف ثم نساء ثورة 1919 المدعومات من قبل سعد زغلول، ومنهن هدىٰ شعراوي وهي ابنة محمد باشا سلطان، وزوجة شعراوي باشا، وقد كانت مرتبطة شعوريا بزوجة حسين رشدي الفرنسية التي كانت تعلمها الفرنسية وتقرأ لها الكتب التي تختارها لها.

وقد ألفت هذه الفرنسية كتابين هما: (حريم ومسلمات مصر)، وكتاب: (المطلقات) وكلاهما نقد للمجتمع الإسلامي، وقد توصلت هدىٰ شعراوي إلىٰ تجميع النساء وإلىٰ تشكيل لجنة الوفد بعد أن اجتمعن في الكنيسة المرقصية الكبرىٰ بالقاهرة يوم 8 يناير 1920.

وقد برز من نساء هذه المرحلة منيرة ثابت، ودرية شفيق، وروحية القليني إلىٰ غير هؤلاء من الماهدات للحركة النسوية وهن يختلفن اقترابا وابتعادا عن تعاليم الإسلام[1].

وبعد هذا كان ضروريا أن تنتقل المطالبة بتحسين أوضاع المرأة من دعوتها إلىٰ إعادة قراءة النصوص الشرعية في ضوء الاجتهاد المتبصر إلىٰ مواجهة مكشوفة لأحكام الشريعة إنصافا للمرأة من ظلم الشريعة لها.

ولعل من أعلام هذه المرحلة الطاهر الحداد الذي كتب في سنة 1929 داعيا إلىٰ تغيير أحكام الشريعة نظرا لطروء مستجدات اقتصادية واجتماعية علىٰ واقع المرأة، فقد ألف كتابه (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) فدعا في أحد مباحثه إلىٰ توريث المرأة مثل الذي يرث الرجل، وقال في الموضوع: في الحقيقة إن الإسلام لم يعطنا حكما جازما في جوهر المرأة في ذاتها، ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير، وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنىٰ، إنما الذي يوجد أنه أبان

(1) المؤامرة على المرأة المسلمة- تاريخ ووثائق، د. سيد أحمد فرج (ص:103). دار الوفاء ط:4، 1992.

عن ضعف المرأة وتأخرها في الحياة تقريرا للحال الواقعة، ففرض كفالتها على الرجل مع أحكام أخرى ولا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير)[1].

وحين تحدث الحداد عن تعديد الزوجات قال: (ليس لي أن أقول بتعدد الزوجات في الإسلام، لأني لم أر للإسلام أثرا فيه، وإنما هو سيئة من سيئات الجاهلية التي جاهدها الإسلام طبق سياسته التدريجية)[2].

ومقتضى هذا أن تعديد الصحابة ﷺ مع إقرار النبي ﷺ لهم على ذلك، وأن ما أصله الفقه من أحكام الإقراع بين الزوجات المتعددات، وأن إشراكهن في الربع أو في الثمن من التركة في الإرث، إن كل ذلك كان خطأ نشأ عن سوء فهم المسلمين لحكم التعديد الذي لا يرى الحداد شاهدا في القرآن على إباحته، أما الرجوع إلى السنة والاستشهاد بها فإن ذلك ليس واردا في منطق هذا المصلح، وكأن السنة ليست ظهيرا للقرآن في التشريع.

إن دعوة الطاهر الحداد قد أصبحت بحكم جرأتها واقتحامها مجالات توقفت عنها الدعوات السابقة قد أصبحت مثالا ورمزا استندت إليه أدبيات الحركات المطالبة بإنصاف المرأة فيما بعد، فلذلك لم يكن عجبا أن نجد الدعوى إلى المطالبة بتسوية المرأة بالرجل في التوريث لدى كتاب وكاتبات عربيات ومغربيات، ويمكن أخذ آسية الهاشمي نموذجا منهن، وقد صرحت بهذا في كتاباتها[3].

وقد رأت بعض الباحثات أن العالم الإسلامي والمغرب من ضمنه يعيش أزمة كبرى تتمثل في عدم رغبة الأصولية في الاندماج والانسجام مع القيم الكونية التي ينادي بها العالم بدعوى المحافظة على الخصوصيات الثقافية. فهي ترفض مبدأ المساواة بين

---

(1) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر حداد (ص: 30)، دار المعرف – تونس.
(2) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر حداد (ص: 55)، دار المعرف – تونس.
(3) نضال امرأة في المجال الديني، آسية الهاشمي البلغيثي (ص: 106)، ط 1997.

الرجل والأنثى، نظرا لاستنادها إلى مرجعية تمنعها من ذلك. وقد كتبت الباحثة خديجة أميتي مقالا مطولا في سلسلة مقاربات، وهي أعمال متخصصة في الشأن النسوي تصدر تحت إشراف كلية الآداب بالقنيطرة، وبدعم ومؤازرة من مؤسسة كونراد إدناور الألمانية، وقد ذكرت في هذا البحث أن هناك هوة بين ما تتمسك به الأصولية الإسلامية من مطالبة بتحقيق العدالة بمفهومها النسبي، وما يتجه إليه العالم من إقرار المساواة بين الرجل والمرأة، هذه المساواة التي تبناها مؤتمر مكسيكو 1975 واتخذت شعارا لمؤتمر بكين 1995، وقد رأت الباحثة أن رفض المساواة هو الذي جعل الجماعات والدول الأصولية الإسلامية والكاثوليكية تتحالف في حلف دعي مقدسا، وقد بلغ عدد المشاركين فيه 40 دولة من أجل الاعتراض على مقاطع من وثيقة بكين تتعلق بالصحة الإنجابية وحق المرأة في ممارسة الجنس والإجهاض[1].

وقد رأت الباحثة أن الانغلاق الأصولي يعوق الاندماج في القيم الكونية.

والواقع أن موضوع الباحثة إن لم يكن ممكنا نقده في مثل هذه المساهمة، فإن الواجب على الأقل إبداء تساؤلات بشأن ما ورد فيه، وأولها سؤال من أجل تعرف رأي الكاتبة في كون هذا الإنسان المسلم مرتبطا بالتزامات ومواقف مبدئية سابقا أم أنه متحلل من كل التزام، فيكون بإمكانه أن يوجه سلوكه أنى شاء؟ فإن كان له اقتناع ديني والتزام مؤسس على ذلك الاقتناع فكيف يرجى منه أن يتحول عنه لمجرد ظهور أي قيمة يزعم أنها قيمة كونية؟ والحقيقة أن المسلم ومن غير أن ينعت بالأصولية هو في الحقيقة ملتزم بموجب كونه مسلما بأن يحتكم إلى الله ورسوله، فبناء على نصوص عديدة منها قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ

(1) حقق المرأة وإشكالية الخصوصية الكونية في الخطاب الأصولي المعاصر خديجة أميني – عدد النساء والإسلام – مقاربات، النجاح 1998.

بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً ﴾[1] فهل يراد من المسلم أن يتنكر لهذا الالتزام لينسجم مع القيم الكونية؟ ثم لا بد من التساؤل عن اعتماد المساواة الآن قيمة كونية، أين يتجلى هذا الاعتماد؟ هل يتجلى في اختصاص مجموعة دول بحق الفيتو لتقرير مصائر شعوب كثيرة لا تتمتع بهذا الحق؟ أم تتجلى في أحقية الدول العظمى في امتلاك السلاح النووي أم في الهيمنة الثقافية التي تجعل فرض الفكر واللغة جزءا من عملية المقايضة وشرطا في التعاون؟ إلى غير ذلك من المظاهر التي تستبين بها أن المساواة هي إلى أن تكون شعارا استهلاكيا أقرب منها إلى أن تكون حقيقة مائلة وواقعا ملموسا.

الإديولوجيا المادية وقضية المرأة ومواجهة الإسلام

منذ أن تبنى بعض المثقفين العرب مقولات المادية التاريخية في زمن توهج المد الشيوعي وتألقه وقضية المرأة حاضرة باعتبارها ساحة مواجهة مع الإسلام، وهكذا كتب بعضهم بحوثا عن المرأة صدورا فيها عن النظرية الماركسية التي لا يخفى موقفها من الأسرة. والملاحظ أن كتاب هذه المرحلة قد تجاوزوا موقف اتهام المسلمين بعدم فهم النصوص القرآنية، فعمدوا إلى اتهام النصوص الشرعية نفسها بظلم المرأة وسلبها كرامتها وجعلها تحت تصرف الرجل، وبما أنه يستعصي الإلمام بالكثير من الدراسات والكتابات الصادرة في هذا الشأن فإن من المفيد الوقوف عند بعضها.

من نساء هذه المرحلة تحتل نوال السعداوي موقفا بارزا لكثرة ما كتبت ولجرأتها في الطرح، وإن كانت باحثة مغربية هي فاطمة المرنيسي ترى في محاولاتها أنها تتسم بالتعميم، لقد أرادت نوال أن تطبق المنهج المادي التاريخي على قضية المرأة، فزعمت كما زعم ماركس من قبلها أن الناس قد عاشوا في تاريخهم الأول مشاعة الجنس

---

(1) سورة النساء الآية: 64.

كما عاشوا مشاعة الملكية، فكانت المرأة مبذولة للرجل لا يستحوذ عليها أحد بزواج، لكنه ومع نشوء الملكية ظهرت الحاجة إلى نشوء عقد الزواج وإلى اتخاذ الأولاد من أجل توريثهم وتفويت الملكية إليهم، تقول نوال السعداوي في كتابها: (المرأة والجنس) وهي بصدد حديثها عن الزواج: (نادرا جدا ما ترفض المرأة الزواج، بل إنها تسعى من خلاله أن تعيش اقتصاديا إذا لم يكن لها عمل أو إيراد وتحمى اجتماعيا (المرأة غير المتزوجة متهمة دائما) وترضى جنسيا، (لا يسمح للمرأة أن تمارس الجنس خارج الزواج إلا إذا كانت مومسا) بالإضافة إلى أن الزواج اكتسب نوعا من الحماية الدينية وأصبح شبه مقدس... ومن المعروف أن القانون الظالم يفسد المظلوم ويفسد الظالم أيضا، لأنه يعود المظلوم على الخنوع والذل ويعود الظالم القسوة والبطش والعدوان... وقد أفسد الزواج مفهوم الرجولة كما أفسد مفهوم الأنوثة)[1] .

وتحدثت نوال عن قصة الخلق بمفهوم الداروينية وجعلت مفهومها عنوانا لكتابها: (الأنثى هي الأصل)[2] .

وقد أنكرت أن يكون آدم هو المخلوق الأول، وزعمت أنها تعرف ما لا يعرفه التاريخ نفسه، واستدلت على ما ذهبت إليه بأن الأديان السابقة كان من آلهتها آلهة مؤنثة إلى غير هذا من الأقوال التي يصعب تلخيصها لأنها بثتها في كتب عديدة منها: (المرأة والجنس) و(الأنثى هي الأصل) و (الرجل والجنس) و (المرأة والصراع النفسي) و(الوجه العاري للمرأة العربية).

---

(1) المرأة والجنس- نوال السعداوي (ص: 267) مجموعة دراسات السعداوي، المؤسسة الغربية للدراسات والنشر، بيروت ط: 2- 1996.

(2) الأنثى هي الأصل نوال السعداوي (ص: 154)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1990.

وسيرا في الاتجاه الذي صارت نوال عليه فقد ظهرت في المغرب دراسات تسير في الاتجاه ذاته، ولست أرىٰ أن معظم النساء في المغرب كان لهن نفس التوجه، لأن ذلك يصعب متابعته في الدراسات والكتابات العديدة التي أنجزتها النساء المغربيات وهن كثير، وقد سبق للأستاذ عبد الحق المريني أن أحصىٰ منهن جملة وافرة[1]، لكنني آخذ نموذجا واحدا علىٰ الاتجاه الرافض لتأسيس حركة نسائية علىٰ أساس من معطيات الإسلام، ويتعلق الأمر بما كتبته فاطمة المرنيسي في قضية المرأة.

لقد كتبت هذه المرأة انطلاقا من اقتناع بانتقاص الإسلام للمرأة، فظلت تتبع النصوص التي تمكنها من أن تجد فيها دليلا علىٰ ما تريده، وقد عمدت إلىٰ تأويل كل نص تأويلا غريبا تنتهي به إلىٰ إثبات ازدراء الإسلام للمرأة، فهي لما ساقت في كتابها: (الجنس كهندسة اجتماعية) قول رسول الله ﷺ: «لا يخلون رجل بامرأة إلا وكان الشيطان ثالثهما» وقوله عليه السلام: «لا تدخلوا علىٰ المغيبات إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرىٰ الدم» علقت علىٰ ذلك بقولها: (هناك خطران يهددان النظام الإسلامي: المشرك في الخارج والمرأة في الداخل)[2] ، وقالت إنه لشيء باعث علىٰ السخرية أن تصل النظريات الإسلامية والأوربية إلىٰ نفس الخلاصة[3].

وقد انتقدت المرنيسي صراحة قول الله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ﴾[4] فقالت فلفظتا (أردتم واستبدال) العناصر الأساسية في الطلاق كمؤسسة حيث يعتبر حق الرجل المطلق في فصم رابطة الزوجية من أكثر خصائصها مدعاة

---

(1) دليل المرأة المغربية – عبد الحق المريني دار المعرفة الرباط 1991.

(2) الجنس كهندسة اجتماعية – فاطمة المرنيسي – ترجمة فاطمة الزهراء زريول (ص:28)، نشر الفنك ط:1999.

(3) المرجع السابق (ص:28).

(4) سورة النساء الآية : 20.

للتعجب دون أن يكون هذا الرجل مجبرا علىٰ تدبير موقفه أو عرض قراره أمام أنظار محكمة أو قاض[1].

وقد جاءت كتابات المرنيسي مفعمة بالانتقادات لكل ما يخالف المنظور الغربي للمرأة، وهكذا اتهمت العقاد بعدم العمق في التناول[2]. لأنه أقر الاختلاف بين الرجل والمرأة، وشنعت علىٰ تمتع الرجل بحق تعديل الزوجات مع حرمان المرأة من هذا الحق، وتقول: (ومن الطبيعي والحالة هذه أن تعرف المجتمعات التي تمنح حق التعدد لجنس وتحرم منه آخر حركة رفض)[3].

والواضح من هذا الطرح أن المرنيسي توجه النصوص والأحكام الشرعية كما تشاء وهي تنطلق منطلقا متعاليا علىٰ الحقيقة التي جاءت النصوص الإسلامية باحترامها، فإذا كان النبي ﷺ قد تحدث عن عنصر الإثارة والإغراء في اتصال الرجل بالمرأة فإن ذلك ليس إلا تصويرا للحقيقة التي هي استجابة الرجل والمرأة لداع قوي هو داعي الجنس، وإذا كانت المرنيسي تنتقد حديث الإسلام عن قوة الجنس وجاذبيته فكيف تقبل بالتحليل الفرويدي الذي لم يقتصر علىٰ هذا، وإنما أرجع كل السلوكات الإنسانية إلىٰ الجنس وسحبه حتىٰ علىٰ مرحلة الرضاع ثم الطفولة، وإذا كان ما قاله الإسلام عن ضعف الرجل للمرأة أمام سحرها خلاف الحقيقة، فكيف نفسر متاجرة الغربيين بالجنس صورا وأشرطة وجسدا، حتىٰ غدت تجارة الجنس أكثر أنواع التجارات رواجا وإدرارا؟ وإذا لم يكن اختلاء الرجل بالمرأة فعلا عامل إثارة للرجل فكيف يفسر الناس مشاهد الخلاعة عند الأوربيين في الحدائق العمومية، وفي قاعات العرض السينمائي بل وفي الأماكن العامة المكشوفة، وإذا لم تكن الخلوة

---

(1) الجنس كهندسة اجتماعية – فاطمة المرنيسي – ترجمة فاطمة الزهراء زريول (ص:35)، نشر الفنك ط:1999.

(2) لمرجع السابق (ص:16).

(3) السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي رأسمالي تبعي. فاطمة المرنيسي، (ص: 74).

مدعاة الإثارة فكيف نفسر إقدام بل كلنتون على ممارسة الجنس داخل أعلى مؤسسة للدولة مع مونيكا لوينسكي، التي لم تكن علاقته بها تجربته الأولى، وليس كلنتون في هذا إلا نموذجا أراد الغرب كشف حالته، وإلا فأمثاله كثيرون ومنهم الذين حاكموه في الكنغريس، على أن الحديث إذا أشار لحضور الشيطان في خلوة الرجل بالمرأة فإنه لا يتضمن معنى تحميل المسؤولية للمرأة دون الرجل وإنما فيه معنى توافر شروط الإثارة وأسبابها.

إن هذا كله يؤكد ما ورد في السنة من التحذير من الاختلاء وهو الحق الذي يشهد له الواقع، أما ما تحدثت عنه المرنيسي من أن الإسلام يصور المرأة على أنها العدو الداخلي فإنه حديث مغالطة ومثالية ساذجة لا تصدق حينما يكون المرء صادقا مع نفسه نزيها في تفكيره لا يتوهم المثالية والخيال حقيقة!.

خصائص المرأة التشريعية

قضية الكرامة:

استوقفني وأنا أتأمل ما يردده الغرب والمنبهرون به عن ضعة المرأة المسلمة وما تعاني منه من اهتضام لكرامتها ما حملته الأنباء عن آخر تقرير لمنظمة العمل الدولية التابعة لهيئة الأمم المتحدة التي أنجزت دراسة عن تجارة الجنس في منطقة جنوب شرق آسيا في كل من الفلبين وتايلاند وأندونسيا وماليزيا، فانتهى التقرير إلى أن تجارة الجنس تشكل نسبة تتراوح من 2 إلى 14٪ من إجمالي الناتج المحلي، وأوصى التقرير بمد شبكة الضرائب على هذا النشاط المربح وصولا بذلك إلى دعم ميزانية الدول[1]. ومعلوم أن هذه التوصية قد أنجزت في عواصم تلك البلاد التي تجلس فيها المرأة في بعض الواجهات الزجاجية للدكاكين كأي بضاعة يراد لفت النظر إليها،

(1) ينظر خلاصة التقرير في مجلة المجتمع الكويتية 1317 شتنبر 1998.

والإغراء بالإقبال عليها، وهذه العواصم التي لا تكف عن دعوة المسلمين إلى صون كرامة المرأة هي التي تسعى إلى أن تحدث في بنائنا الاجتماعي من أسباب النفرة والخصومة والتآكل ما يجعل موضوع المرأة ساحة صدام وموقع معارك زائفة حينما لا يترك أمر التطوير إلى إحساس المجتمع المسلم بضرورة إحداثه تبعا للمستجدات وللوعي الخاص لدى كل من الرجال والنساء، ليكون في النهاية تطويرا ذاتيا يراعي خصوصيات الأمة الدينية، ومنظورها للأسرة، ولئلا تكون إرادة الإصلاح بعفويتها وسذاجتها وبخلفياتها السيئة أيضا أداة لتحقيق ما أصبح يعرف بسيادة الإنسان الغربي وبانهزام الحضارات أو موت التاريخ كما عبر عنه فوكوياما، ليستأثر بالإنسان نمط واحد هو نمط الحضارة الغربية التي أصبحت تعلن عن نفسها في صيغة عولمة شاملة تشمل قيم الأسرة، وأصبحت تسخر إمكانات الأمم المتحدة لتحشر في أكبر اجتماع عدد هائلا من الناس لم يحشر الناس لمثله من أجل إقرار السلم أو توفير الغذاء، فرسم المشاركون والمشاركات مثال الأسرة العالمية التي تلغي الخصوصيات وتمتهن قيم شعوب ذات حضارات شامخة وتليدة.

لذا فإنه وجب أن نعود إلى الذات لنعالج واقع كرامة المرأة كما حققها الإسلام والتي إن هي أهدرت فإنما يتم ذلك بسبب إهمال الأحكام الشرعية لا بسبب التخلف عن مجارات النموذج الغربي.

كرامة المرأة في التصور الإسلامي:

للإسلام منهجه وأسلوبه في تقرير كرامة الإنسان عموما والمرأة نوع منه، ويتأسس هذا التكريم على عقيدة التوحيد التي حرر بها الإسلام الإنسان من كل المخاوف، وقرر أن لا شيء يمكن أن يتحكم في مصير الإنسان أو في رزقه أو في أجله، فمن ثم لا تعنو جبهته إلا لمن خلقه.

والكرامة كما هي في التصور الإسلامي كرامتان:

كرامة يستوجبها الإنسان بمجرد كونه إنسانا له ذمة تقبل الالتزام والإلزام بصرف النظر عن جنسه أو دينه أو لونه، وهذه الكرامة هي التي أصلها قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1] وهي الكرامة التي لم يفت إبليس أن يلحظها لما وجد نفسه مدعوا إلى السجود لآدم كما دعي الملائكة أجمعون، فقال متوجها إلى الخالق: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2].

وثاني الكرامتين: كرامة كسبية خاصة هي رهينة بالعمل الذي ينجزه الإنسان، وإليه يرجع أمر تحقيقها أو إهدارها حسبما يأتيه من صالح الأعمال أو سيئها، وهذه الكرامة هي التي عبر عنها قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[3] ولا مدخل في الكرامة للذكورة أو الأنوثة، وقد أكد هذا المعنى أن القرآن قد جمع المرأة إلى الذكور جمع مذكر سالم إشعارا بتساوي الرتب عند الله تعالى فقال: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾[4].

إن المفاضلة بين الرجل والمرأة على أساس من الجنس ألغاها الإسلام وصرف النظر عنها، وذهب أبعد من ذلك إذ جعل المرأة جزءا من الرجل وشقا منه فقال الحق

(1) سورة الإسراء الآية: 70.

(2) سورة الإسراء الآية: 62 .

(3) سورة الحجرات الآية: 13.

(4) سورة التحريم الآية: 12.

سبحانه: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[1].

وقال أيضا: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[2] وليس هناك من تعبير يمكن أن يكون أقوى دلالة من هذا التعبير عن متانة بل وعضوية العلاقة بين الرجل والمرأة، وعلى هذا فالذكر لا يمكن أن يفاضل بينه وبين الأنثى إلا كما يمكنه أن يفاضل بين يده ورجله، أو بين سمعه وبصره، أو بين قلبه وكبده وبين كل أعضائه التي إن اختلفت وظيفة وعملا فإنها تتكامل في منحه فرصة الحياة.

إن موضوع كرامة المرأة لم يكن ليأخذ هذا البعد لو لم يلح عليه أناس حريصون على الإجهاز على آخر تشريع في البلاد الإسلامية ما زالت له صلة بأحكام الشريعة، وقد اعتمدوا في الإيهام بدونية المرأة وانحطاطها عن مستوى الرجال على ما في الشريعة من توريث المرأة نصف ما يرث الرجل في بعض الحالات، وعلى إباحة الإسلام تعديد الأزواج وعلى جعله الطلاق بيد الرجل أصالة، وقد فاتهم أن هذه أحكام لا تعكس قيمة المرأة وأهميتها في الإسلام، وإنما تعكس أسلوب الإسلام في توزيع الأدوار والمهام الاجتماعية، كما تعكس أيضا أسلوبه في تحديد الوظيفة الاجتماعية للمال ابتغاء تحقيق العدالة في نهاية المطاف، ذلك أنه لو صح أن يعتبر حظ المرأة في الميراث مقياس التكريم ودليله لصح لنا أن نقول بأفضلية الحيوان على الإنسان، ما دام الإنسان يعطي الفارس من الغنيمة نصف ما يعطي الفرس وهو حيوان، تشجيعا على العناية بالخيل لا تفضيلا لها على الإنسان. كما أن هذا الإسلام إذ أباح التعديد وناطه بالكفاءة والقدرة على تحقيق العدالة فإنما كان ذلك دفاعا منه

(1) سورة الروم الآية: 20.
(2) سورة الأعراف الآية: 189.

عن المرأة وتمكينا لها من فرص تأسيس أسرة، لأن المرأة الثانية أو الثالثة المتزوج بها هي أيضا امرأة تطمح إلى تكوين أسرة، والأسرة في الواقع ليست متعة لحظة وإنما هي الملجأ والملاذ الذي تعرف أهميته كثير من النساء اللواتي أصبحن يلفظن فيفرض عليهن أن يقضين نهاية أعمارهن في الملاجئ وفي دور العجزة إن توفرت!.

وقد يتساءل المرء عن وضع المرأة التي تبيع جسدها كما تباع البضائع وتبالغ في استدعاء الرجل وفي إغرائه بل وفي استعطافه للإقبال عليها وهي تجلس في واجهة متجر أو تعرض ذاتها على شاشة تلفزيون، هل يكون هذا الوضع أكثر صونا لكرامتها وأكثر تحقيقا لأمنها واستقرارها من أن تكون امرأة ثانية أو ثالثة في بيت زوجية؟

والتعديد الذي يبيحه الإسلام هو العلاقة المشروعة التي تصون المرأة على أن يلتقي بها الرجل في أجواء العلاقات الآثمة التي تنتهي بفضائح أصبحت الآن مقترنة بأسماء كثير من الزعماء والساسة، فضلا عن عامة الناس وما خفي أكثر.

وإذا كان الناس قد أساؤوا تطبيق التعديد فكانت له آثار سلبية، فإن هذا لا يدعو إلى إلغائه، كما أن أي عاقل لا يمكن أن يدعو إلى ترك ركوب السيارات لأنها أصبحت تسبب كثيرا من الأخطار والكوارث، كما أن أحدا لا يدعو إلى ترك التصنيع رغم ما أدى إليه من تلويث الجو، وكل ما يصح أن يطالب به هو الدعوة إلى التزام أحكام الشرع في باب التعديد. ومنطق الرفض للتعديد يمكن أن يرد عليه بمثل ما رد به ابن رشد على من دعوا إلى ترك دراسة الفلسفة لأن بعض الناس اضطربت عقيدتهم بذلك فشبههم بمن يدعو إلى ترك شرب الماء لأن بعض الناس قد شرق ومات بشربه.

إننا لا ننكر أن المرأة قد ظلمت بألوان كثيرة من الظلم فقد ظلمها الرجل لما تخلف وانحط مستواه الثقافي، وظلمها المجتمع لما كبلها بقيود التقاليد وصورها لها بصورة الدين، لكن أبشع أنواع الظلم هوالذي تتعرض له المرأة حاليا وهو يتم باسم الدفاع

عنها، فحين لا يعترف لها بأنوثتها وما أسدته للمجتمعات منذ القديم، ولا يعتبر تكوينها للرجال العباقرة والنبغاء إنجازا من إنجازاتها، ويعتبر كل ذلك عملا تافها لا يستحق أن تشكر عليه المرأة فتصدر إحصاءات كثيرة عن المرأة المنتجة (كما قال بيغوبتش) لا تدخل ضمنها المرأة المربية لأبنائها بينما يدخل ضمنها المرأة التي تربي الأرانب في حظيرة أو تصفف الزهور في متجر[1].

إن المرأة ظلمت حينما ساومتها المدنية المعاصرة على أنوثتها وأمومتها وعلى أجمل حلم في حياتها، فقبلت التنازل عن ذلك لقاء أجر تتقاضاه، فقبلت أن تقضي زهرة شبابها في بعض الأماكن النائية غير الآمنة لتعلم الأطفال فلا تصلح بذلك النأي لأن يرتبط بها رجل على سبيل الزواج، أو لتشتغل ملاحة في أعالي البحار لا ترى اليابسة إلا بعد غياب يدوم شهورا مما يجعل استمتاعها بالأمومة مشروعا بعيد المنال.

إن المرأة ظلمت لما قبلت أن تحل محل دمية كانت تستعمل من قبل في العرض الأزياء، وظلمت لما تاجرت الرأسمالية الجشعة بأنوثتها فقدمت جسدها للسياح ولطلاب اللذة أو لمشتري البضاعات من مشروبات وعطور وأدوات تجميل وما إليها. وظلمت المرأة لما حيل بينها وبين أن ترتدي ما تشاء في عواصم بلاد الحرية والديمقراطية، فاضطرت إلى أن تخوض نضالات مستميتة من أجل أن يسمح لها بأن تدخل الثانويات والجامعات ومؤسسات الدولة باللباس الذي اقتنعت بجدوى ارتدائه، فوقفت منها المنظمات النسائية موقف الخذلان واللامبالاة، لأنها بذلك الاختيار فقدت حقها الذي تنادي به النساء، إلى غير ما هنالك من مظاهر التلهي الرجولي بالمرأة.

---

(1) عوائق النهضة الإسلامية، علي عزت بيغوفيتش ترجمة حسين عمر سياهيتس (ص: 51)، منشورات الفرقان الدار البيضاء.

وقد كان حريا بالمنظمات والجمعيات الداعية إلى إنصاف المرأة أن تلتفت إلى شيء من هذا الإهدار الحقيقي لكرامة المرأة لولا أنها في ذاتها مأخوذة بالغرب مفتونة به لا تكاد تقرأ واقع المرأة إلا من خلال رؤاه وتصوراته، فمن ثم تتحول دعواتها إلى تيار جارف كاسح يلخص مشكلة المرأة في علاقتها بأبيها وزوجها وتشريعات دينها.

وتبلغ المزايدة بقضية المرأة أوجها حين يطالب بعض المنظرين للمرأة المسلمة بما لم يصل الغرب إلى المطالبة به بعد، فتنادي إحدى النساء بضرورة تحديد الفارق الزمني الذي يصح أن يفصل بين الرجل والمرأة في حال الزواج[1]، وهذا مطلب لم يتبنه الغرب نفسه لحد الآن، إذ أن الغرب صفق ورحب في الأشهر الماضية لزواج نيلسون مانديلا وهو ابن الثمانين بأرملة سامورا ماشيل التي تصغره كثيرا، ومن قبل ذلك رحب الغرب وابتهج بزواج الرسام الإسباني بكاسو وهو في الثالثة والثمانين من عمره بفتاة في السابعة عشرة، على حد ما يرحب الغرب دوريا بزواج نجوم السينما الكبار بفتيات معجبات في سن الشباب. إن المهم من هذا كله هو أن التطوير سنة كونية لا ينكرها الإسلام، لكن هناك فرقا بين التطوير الواعي المتبصر الآخذ بكل المعطيات الحضارية وبين التطور الذي هو لون من ألوان التبعية يتحول إلى هجوم حاقد على قيم الدين توظف فيه تعاسة المرأة توظيفا غير نزيه.

خصوصيات المرأة التشريعية

➢ فطرة الله في المرأة:

إن من نافلة القول بيان أن المخلوقات التي خلقها الله تحمل شواهد على حكمة الخلق، يتجلى ذلك في تركيبها وما ألهمت من الأعمال والحركات والوظائف، وقد أصبح مسلما أنه لاشيء خلق عبثا أو لهوا، وقد أصبح الإنسان يتأكد من هذه

---

(1) نضال امرأة في المجال الديني. آسية الهشمي البلغيثي (ص:103).

الحكمة كلما تسبب في إحداث الاختلال في الطبيعة، فينعكس ذلك على حياته وسلامته تلوثا يهدد حياته، أو ارتفاعا في حرارة الأرض أو شحة ونقصا في بعض الموارد، مما أصبحت الدعوة معه إلى احترام البيئة دعوة ملحة خرجت من مرحلة التوصية إلى سن القوانين الهادفة إلى احترام البيئة.

والإنسان وهو جزء من هذه البيئة لم يخلق عبثا ولا لهوا، وكان تنويعه إلى ذكر وأنثى قاصدا إلى خلق نموذجين للإنسان ليس أحدهما مكررا للآخر، وإنما كل منهما مكمل لصاحبه ومتمم لوظيفته ليستمر النوع، ولكنه بفعل التحولات الاجتماعية التي كان بعضها إيجابيا وبعضها سلبيا على الرجل والمرأة على حد سواء، وتحت ضغط عامل الاقتصاد نشأت دعوة إلى تمتيع المرأة بجميع ما يستمتع به الرجل بدعوى أن المرأة إن هي إلا نموذج مكرر للرجل لا فرق بينها وبينه إلا في أذهان أولئك الذين فرضوا على المرأة وضع الدونية والضعف، فكانت المرأة ضعيفة لا لأنها في ذاتها ضعيفة وإنما لأن المجتمع هو الذي شاء لها ذلك[1]. وهذا القول وإن كان يريد تسوية المرأة بالرجل في الحقوق والواجبات، فإنه في واقعه يتجاهل حقيقة الفروق الفسيولوجية والنفسية التي هي فروق موضوعية لا مدخل للتوجيه فيها.

والمرأة لما لها من فروق جسدية ونفسية لا بد أن يكون لها من الأدوار والحقوق ما يناسب أنوثتها. ولقد أبرزت الدراسات المختلفة ومنها الدراسة التي قدم بها د. الحاج محمد وصفي كتابه (الرجل والمرأة)[2] جملة فروق بين الرجل والمرأة على مستوى القفص الصدري والعمود الفقري والحوض والعضلات ومقدار الدهون في جسمها، وعلى مستوى الجلد والشعر وعلى مستوى حجم القلب والشرايين وعلى مستوى الجهاز العصبي، وعلى مستوى التنفس ومستوى الصوت ومستوى الغدد

(1) ينظر على سبيل المثال: المرأة والجنس لنوال السعداوي، أصل تشويه حقيقة المرأة (ص: 158).

(2) الرجل والمرأة في الإسلام، د. الحاج محمد وصفي، من (ص: 18 إلى 59). بيروت 1997.

اللمفاوية والغدد الدرقية إلى غير من الاختلافات التي تجعل من المرأة جسدا متميزا بيولوجيا عن الرجل، فإذا وجدت هذه الخلافات فإن من المعقول أن يتأسس عليها تشريع يراعي الخصوصية وينسجم مع الإمكانات الفسيولوجية في المرأة، والذين يقولون خلاف هذا إنما يعاندون الفطرة والطبيعة، ومن شأن كل تشريع يخالف الفطرة أن يسقط إن عاجلا أو آجلا على حد ما سقطت مذاهب اقتصادية أنكرت على الإنسان غريزة حب الامتلاك وعلى حد ما سقطت المذاهب الروحية التي كبتت في الإنسان داعي الجنس.

وإذا كان منطقيا ومقبولا لدى الناس أن تتميز المرأة بتشريع خاص في مجال الألعاب فيمتنع عليها أن تمارس رياضات معينة كرمي المطرقة، وإذا كانت المسافات التي يطلب من المرأة أن تعدوها في الألعاب الأولمبية هي نصف المسافات التي يطلب من الرجال أن يقطعوها، وإذا احترمت خصوصياتها في مجال اللعب فمن التناقض الصارخ أن يقال خلاف هذا في ما هو جد فتجحد الفروق وتنكر الخصوصيات، وعلى هذا فإن من الطبيعي بل من الواجب إفراد المرأة بأحكام تناسبها إنصافا لها، لأن أسوأ أوجه الظلم للمرأة أن تظلم باسم المساواة، وهذا الظلم لا ينكشف لامرأة تنظر له وهي تجلس في أحد الصالونات على مقعد مريح، وإنما تدرك فداحته امرأة عوملت معاملة الرجل على حد سواء، فكلفت بأعمال عنيفة فطلب منها أن تزحف في مغارات استخراج المعادن على بطنها، وهي حامل لساعات طويلة، أو طلب منها أن ترابط في مواقع القتال دفاعا عن الوطن ليستغرق ذلك الرباط سنوات عديدة تهمل خلالها أسرتها وأبناءها إن تيسر أن يكون لها بيت وأبناء إلى غير ذلك من الأعمال التي لا نرى أكثر الدول تحمسا لتسوية النساء بالرجال تزج بالنساء فيها إلا إذا تعلق الأمر بترتيب ديكورات تبدو المرأة فيها في نفس موقع الرجل.

لهذا كله واعتبارا لكون المرأة نوعا قائم الذات من الإنسان وليست رجلا مكررا، فإن الشريعة الإسلامية خصتها بأحكام كثيرة فيها رعاية واحترام لأنوثتها وهي أحكام لا يقصد بها في الإجمال إلا التخفيف عنها والمحافظة على شخصيتها.

- **في العبادات:**

إن المرأة نظير الرجل في أصل التكليف الشرعي، فهي مخاطبة بالعبادات التي خوطب بها الرجل، ولا يختلف الأمر بالنسبة إليها إلا في كيفيات الأداء بناء على ما للمرأة من موانع شرعية ومن التزامات أسرية، وهكذا فقد خاطب الشرع الرجل بحضور صلاة الجمعة على الوجوب وجعل التخلف عنها بغير عذر معصية فقال الحق سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾[1].

لكن الشرع استثنى المرأة من حكم وجوب حضور الجمعة اعتبارا لما قد يكون عليها من واجبات أسرية، خصوصا وأن الجمعة تجب على من كان في مدار المدينة التي بها المسجد ما لم يتجاوز ذلك المدار ثلاثة أميال، وهي تساوي 5.544 كلم، أما الموجود داخل المدينة فيجب عليه السعي إلى المسجد ولو زادت المسافة على ستة أميال. لكن المرأة إن حضرت الجمعة صحت منها كما تصح من المريض إذا تحامل على نفسه وأداها[2]. فإذا صلت الجمعة أغنتها عن أداء صلاة الظهر رباعية، وإذا كان للمرأة أن تتخلف عن الجمعة بحكم انشغالها فإنها تبقى مع ذلك كالرجل مدعوة على جهة الاستحباب إلى الاغتسال يوم الجمعة.

ومن مراعاة خصوصيات المرأة واشتغالها أنها تدعى إلى أداء صلاة التراويح، وأنها إن صلت وجب التخفيف عنها حتى لا يطول قيامها وبقاؤها في المسجد، فلذلك

---

(1) سورة الجمعة الآية: 9.

(2) المجموع، شرح المهذب للنووي(4/ 411)، وينظر المفصل في أحكام المرأة، د. عبد الكريم زيدان.

رتب عمر رضي الله عنه للرجال إمـامـا يطيل بهم وهو أبي بن كعب، وجعل للنـاس إمـامـا آخر هو سليمـان بن أبي حتمة[1]. أو تـميم الداري.

وقد كان تخصيص النساء بإمـام إجراء فيه تخفيف عليهن، وبعد عمر رتب علي بـن أبي طالب للنساء إمـامـا خاصا هو عرفجة الثقفي.

وفي عبادة الصيام تشارك المرأة الرجـل في كـل الأعـذار المبيحـة للفطـر التـي هـي الشيخوخة والمرض والسفر، لكنها تنفرد عنه بأعذار متصلة بالأمومة، فيباح لها الفطر إن كانت حاملا وخافت على نفسها أو ولدها. كمـا تفطـر المرضـع إن خافـت عـلى ولدها، وتفطر المرضع وإن لم تكن أمـا بأن كانـت مـستأجرة للإرضـاع حفاظـا عـلى حياة الرضيع، فإذا غلب على ظنها خوف هلاك أو ضرر كبير انتقل حكم إفطارها من الجواز إلى الوجوب.

وفي عبادة الاعتكاف يشترط أن تكـون في مـسجد، واشـترط مـالك أن تكـون في مسجد تقام فيه الجمعة حتى لا يضطر المعتكف إلى الخروج من معتكفه إلى آخـر تقـام فيه جمعة[2]. لكن الحنفية قالوا إن المرأة لا تطالـب بالاعتكـاف في المـسجد المعـروف، وإنمـا يكفيها أن تعتكف في مسجد بيتها[3].

وفي عبادة الحج لا تطالب المرأة بالرمل الذي هو الإسراع في المـشي أثنـاء الطـواف، ولا بالهرولة في السعي، ولا تضطبع أي أنها لا تكشف عن ذراعها كمـا يفعل الرجل، ولا تدعى إلى دخول في الزحام في الطواف أو غيره، بل يكفيهـا أن تطـوف عـن بعـد ولا تقبل الحجر عند الاكتظاظ، ويستحب لها أن تطوف بالبيـت لـيلا توخيـا للفـراغ حتى لو أخرت بسبب ذلك طواف القدوم.

---

(1) أسد الغابة لابن الأثير- ترجمة 2228- (2/ 448).

(2) منح الجليل شرح مختصر خليل محمد عليش(2/ 151).

(3) بدائع الصنائع للكاساني (3/ 25).

ومن فقه المرأة في الحج أن أسماء بنت أبي بكر كانت ترمي الجمار يوم النحر قبل الفجر مع أن الأصل أن يكون الرجم بعد الفجر وبعد طلوع الشمس التماسا للفراغ[1].

وعلى العموم فإن خصوصيات المرأة في باب الحج ربما كانت أكثر من خصوصياتها في عبادات أخرى ولذلك بوب البخاري على هذا في كتاب الحج.

- **الزينة:**

انطلاقا من احترام الإسلام لخصوصيات فطرة المرأة ولما خلقت عليه من نعومة ورشاقة هي مدعاة اشتداد الرغبة فيها، فقد شرع الإسلام للمرأة مجموعة أحكام تساير الفطرة النسوية، فأباح لها تصرفات حرمها على الرجال ويندرج في هذا المجال أحكام عديدة منها:

- **استحباب التزين للمرأة الحاضر زوجها:**

لا شك أن التزين يكسب المرأة جمالا إضافيا ويظهرها في عين زوجها بمظهر يزيده رغبة فيها وإقبالا عليها، ولذا فقد استحب الشرع للمرأة الحاضر زوجها أن تأخذ بحظ من الزينة تطييبا للعشرة، وقد ورد أن زوجة عثمان بن مظعون كانت تخضب وتتطيب فتركته فدخلت على عائشة فقالت لها عائشة أمشهد أم مغيب؟ فقالت مشهد، عثمان لا يريد الدنيا ولا يريد النساء، قالت عائشة فدخل على رسول الله ﷺ فأخبرته بذلك، فلقي عثمان فقال ﷺ: «ياعثمان تؤمن بما تؤمن به، قال نعم قال: فأسوة مالك بنا»[2].

---

(1) صحيح البخاري كتاب الحج باب استحباب تقديم الضعفة من النساء.

(2) نيل الأوطار للشوكاني (ص: 6).

وروىٰ أبو هريرة أن رسول الله ﷺ كان يكره للمرأة أن تكون مرهاء أو سلتاء أو عطلاء، قال ابن حبيب: والمرهاء من النساء غير المكتحلة، والسلتاء غير المخضبة، والعطلاء غير المتحلية[1].

➢ **في التحلي بالذهب:**

أجاز الإسلام للمرأة التحلي بالذهب وحرم ذلك علىٰ الرجل لما فيه من تليين لطبيعته، وقد وردت أحاديث عديدة ناهية عن تحلي الرجال بالذهب، فقد روىٰ مسلم أن رسول الله ﷺ رأىٰ خاتما من ذهب في يد رجل فنزعه فطرحه وقال: «أيعمد أحدكم إلىٰ جمرة من نار فيجعلها في يده»[2].

والأحاديث في الموضوع كثيرة، ولم يبح الإسلام للرجال من التحلي بالذهب إلا ما كان ضروريا كتعويض عضو من الجسد به، أو شد أسنان به، أو تحلية مقبض سيف به، إلىٰ غير ذلك من حالات الاستثناء.

لكن الإسلام أباح للمرأة التحلي بالذهب، وفي الباب عن عبد الرحمن بن زيد عن أسلم عن أبيه أن رسول الله ﷺ كان يكره للمرأة أن تكون عطلاء وإن لم تجد إلا خرزة تجعلها في سير ثم تربكها في عنقها[3]، وقد اعتبر الفقهاء التحلي بالذهب من الزينة غير الظاهرة المعنية بقول الله تعالىٰ: ﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[4].

---

(1) كتاب أدب النساء، لعبد الملك بن حبيب، (ص: 208). تحقيق د. عبد المجيد تركي – دار الغرب الإسلامي – بيروت 1992.

(2) صحيح مسلم كتاب اللباس والزينة – باب تحريم خاتم الذهب على الرجال.

(3) أدب النساء، لعبد الملك بن حبيب، (ص: 208).

(4) سورة النور الآية: 24.

- **خضاب اليدين:**

مراعاة لما يرجى من المرأة أن تكون عليه بشرتها من ليونة ونعومة، فقد أباح الإسلام لها بل ندبها إلى تخضيب يديها لتتميز بذلك عن يدي الرجل اللتين تكونان غالبا خشنتين بحكم معالجته الأعمال الشاقة، فقد روى أبو داود عن عائشة أن هند بنت عتبة امرأة أبي سفيان قالت يانبي الله بايعني قال: لا أبايعك حتى تغيري كفيك كأنهما كفا سبع، قال محمد شمس الحق العظيم آبادي: شبه يديها حين لم تخضبها بكفي سبع في الكراهية لأنها حينئذ شبيهة بالرجال[1].

وروى أبو داود أيضا أن امرأة أومات إلى رسول الله ﷺ من وراء حجاب بيدها كتاب فقبض رسول الله ﷺ بيده فقالت: ما أدري أيد رجل أم يد امرأة، قالت: بل امرأة، قال لو كنت امرأة لغيرت أظافرك يعني بالحناء[2]، وهذا من رسول الله ﷺ دعوة إلى أن تحافظ المرأة على خصائص أنوثتها وألا تكرر جنس الرجال، وهذا الذي دعيت إليه المرأة من خضاب اليدين أو الرجلين كله لا يجوز للرجال لأنه لا تدعو حاجتهم إليه، قال النووي في المجموع في فقه الشافعية: وأما خضاب اليدين والرجلين بالحناء فمستحب للمتزوجة من النساء للأحاديث المشهورة فيه، وهو حرام على الرجال إلا لحاجة التداوي ونحوه[3].

- **لبس الحرير واستعماله:**

المعروف أن الإسلام نهى الرجال عن لبس الحرير والديباج، وهو حرير رقيق، لما يؤدي إليه ذلك من تنعم يخرج الرجل من طبعه ويعوقه عن تحمل المشاق إذا عرضت له،

---

(1) عون المعبود شرح سنن أبي داود – كتاب اللباس – باب الخضباء للنساء (11/ 222).
(2) عون المعبود شرح سنن أبي داود – كتاب اللباس – باب الخضباء للنساء (11/ 223).
(3) المجموع شرح المهذب للنووي (1/ 224).

فقد ورد في صحيح البخاري عن حذيفة بن اليمان أنه قال: نهانا النبي ﷺ أن نشرب في آنية الذهب والفضة وأن نأكل فيها وعن لبس الحرير والديباج وأن نجلس عليه[1].

والمراد بالحديث النهي عن لبس وافتراش الحرير الخالص الذي تنتجه دودة القز وهو ناعم يغلو ثمنه في الأسواق، ولا يرخص فيه للرجال إلا إذا كان قليلا إلى جانب غيره مما نسج معه، كأن يكون الحرير سدى لثوب وتكون لحمته غير حرير، كما يرخص له في لبسه لضرورة داعية، وعلى النقيض من حكم المنع بالنسبة للرجال، فقد أجاز الإسلام للمرأة لبس الحرير، روى البخاري أن النبي ﷺ أهدى عليا حلة سيراء فلبسها، فغضب رسول الله ﷺ فنزعها علي وكساها نساءه[2].

ومثلما منع الإسلام الرجال لبس الحرير، فقد منعهم من اتخاذه فراشا ومن الجلوس عليه. لكن هذا الحكم لا يشمل النساء إذ يجوز لهن افتراش الحرير. وقد ذهب الفقهاء المالكية إلى أن الرجل يجوز له أن يفترش الحرير تبعا لزوجته ولا يفترشه استقلالا، بل ذهبوا إلى أن الرجل لا يدخل فراش الحرير إلا بعد أن تدخله زوجته ولا يبقى فيه بعد خروجها منه، وهو الذي ذهب إليه ابن العربي من المالكية[3].

في أحكام الأسرة:

استحقاق المهر :

إعطاء المهر للمرأة وجه من أوجه تكريم المرأة لما يعبر عنه من حفظ دلال المرأة وترفعها وعدم تذللها للرجل طلبا له وجريا وراءه، وقد ظلت المرأة مذ كانت تتجمل بتأبيها وشموخها ولو أنها قد تغالب عاطفتها، فمن ثم قل عند الشواعر من النساء

---

(1) صحيح البخاري: كتاب اللباس، باب افتراش الحرير.
(2) صحيح البخاري: كتاب اللباس، باب الحرير للنساء.
(3) مواهب الجليل شرح مختصر خليل للحطاب (1/ 505).

شعر الغزل والتشبيب الذي تعبر فيه المرأة عن تشوقها إلى الرجل[1] على حين ملأ الرجال الدنيا بشعر غزل عبروا فيه عن ضعفهم أمام عواطفهم، وأعلنوا فيه عن تباريح الهوى، وبلغوا فيه مبلغا عظيما من التذلل والاستعطاف بوصف المواجع وآلام الوجد.

ومظهر التكريم في إعطاء الزوجة مهرها قد أفصح عنه كتاب الله تعالى إذ قال: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾[2].

والنحلة هي العطاء بلا مقابل، قال الأزهري في تهذيب اللغة، قال الليث النحل: إعطاؤك إنسانا شيئا بلا استعاضة.

وتقول نحلت المرأة مهرها إذا لم ترد منها عوضا[3].

وقال الزبيدي: والنحل العطاء بلا عوض[4].

وهذا يعني أن الرجل يقدم المهر غير منتظر مكافأة ولا مقابلا، وإنما يقدمه عربون رغبة ودليل إقبال وإهداء يطيب النفس ويوجد المحبة، وهذا الذي متّع الإسلام به المرأة قد حرمت منه نساء أخريات، بل إن بعض الشعوب قد فرضت على المرأة تقديم المهر للزوج، وقد نقلت الأخبار إلينا وجود حالات وأد للبنات في الهند تخوفا من العجز عن توفر المهور التي يجب أن تقدمها البنات للرجال.

وتحدثت موسوعة غرائب العادات والتقاليد عن قيام المرأة في ريف اليونان بحمل إناء تطوف به على المدعوين لتجمع شيئا من تبرعاتهم لتقديمها هي هدية للزوج[5]،

---

(1) ينظر على سبيل المثال: أشعار النساء لأبي عبد المرزباني، تحقيق هلال ناجي وسامي مكي العاني – عالم الكتب.

(2) سورة النساء الآية: 4.

(3) التهذيب (5/ 64).

(4) تاج العروس (15/ 720).

(5) موسوعة غرائب المعتقدات والعادات، محمد كامل عبد الصمد (4/ 214).

ورد في الموسوعة أن المرأة السريلانكية هي التي تدفع المهر وتكاليف الزواج وتوفر البيت[1].

وقد شرعت اليهودية المهر لفائدة النساء لكنها مع ذلك لا تمكن المرأة منه إلا إذا توفي زوجها[2].

> **وجوب النفقة:**

إن الحقوق والواجبات تتقابل في الشريعة الإسلامية، فإذا كان الإسلام قد صرح بمبدأ قوامة الرجل على المرأة لما قال الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[3] فإن تلك القوامة ليست إلا وظيفة ناتجة عن البنية الفسيولوجية والنفسية للرجل، وهي على كل حال ليست إلا قياما على شؤون المرأة وتحملا لمتطلبات حيتها، وهي ليست تسلطا ولا تهوينا من شأنها، لأن هذه القوامة لا يمكن إبرازها إلا في حال ما إذا كانت هناك علاقة بين الرجل والمرأة توجب أن ينفق عليها ويعني بشؤونها. وأما إذا انعدمت العلاقة فلا مجال لوجود القوامة.

والواجب الذي يقابل القوامة وينشأ عنها هو واجب الإنفاق على المرأة في كل مراحل عمرها بنتا وزوجا وأما، لأن ضمان معيشتها وتلبية حاجاتها هو سبيل إلى صون كرامتها وإلى حفظ شخصيتها. وقد أكدت الدراسات أن انعدام التغطية المالية بسبب انعدام أو إهمال الإنفاق على المرأة قد يكون ذريعة إلى ارتمائها في حماة الرذيلة.

وبعد بناء بيت الزوجية تنتقل فرضية الإنفاق إلى الزوج، فيجب عليه الإنفاق على الزوجة بالمعروف وهذا أمر مجمع عليه، يقول ابن رشد: واتفقوا على أن من حقوق

---

(1) المصدر السابق (4/ 228).

(2) حقوق النساء في الإسلام، محمد رشيد رضا، (ص: 16). مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة 1985.

(3) سورة النساء الآية :34.

الزوجة على الزوج النفقة والكسوة لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[1]-[2].

والنفقة تشمل تأمين السكن والطعام والشراب واللباس والدواء، وأجرة الخادمة أو الخادم من محارمها إن كانت معتادة على ذلك في بيت أبيها، وقال مالك: إن كان وضعها في البيت يقتضي مساعدة أكثر من خادم فإنه يجب عليه توفير العدد الضروري، وقال أبو حنيفة عليه نفقة خادمين فقط، وإذا أحضرت الزوجة خادمة ورضيتها وجب على الزوج دفع أجرتها، فإن أحضر هو خادما فإن لها الحق في أن ترفضه وتطالب باستعمال خادمها لأن الخدمة حق لها[3].

وإذا قال الزوج لزوجته أنا أخادمك لم يجب عليها قبول ذلك، لأنها قد تجد غضاضة في استخدامه وهو زوج لها.

وعلى العموم فإن النفقة الواجبة على الزوج لزوجته يراعى فيها وضعه المالي وظروف الزوجة والوسط الذي عاشت فيه وتعودت عليه، ومعنى هذا أن الزوجة لا يجوز لها أن تتذرع بوجوب النفقة لتطلب من زوجها من المطالب الكمالية ما لا يستطيع توفيره.

وإذا كان الشرع قد جعل النفقة حقا للزوجة، فربما أثار البعض بأن هذا يجب أن يتغير بحكم أن المرأة أصبحت قادرة على الاستقلال بنفسها ماليا لكونها أصبحت موظفة أو تاجرة مستغنية عن نفقة الرجل، والواقع أن هذا الدفع ليس سليما من جهات، لأن المرأة ربما كانت قديما ذات ثراء موروث أو ناشئ عن ممارستها بعض الأشغال التي كانت تدر عليها أموالا وذلك كالحياكة والخياطة وتربية

---

(1) سورة البقرة الآية: 231.

(2) تفسير المنار (2/ 375).

(3) منح الجليل (4/ 391).

الدواجن والمواشي أو الفلاحة مما هو معروف، ثم إن المرأة المعاصرة وإن خرجت إلى سوق الشغل وأصبح لها ما للرجل، فإن هذا مع ذلك لا يعفي الرجل من الإنفاق لأسباب منها: أن حظ المرأة من البطالة أكبر من حظ الرجل لكونها لا تستطيع أن تمارس أعمالا كثيرة يمارسها الرجل، فهي لا تحمل الأثقال ولا تشتغل في المناجم ولا تمارس أعمال البناء إلى غير ذلك من الأعمال المرهقة. ثم إن بيت الزوجية يتأثر ولا شك حينما يفرض على المرأة أن تنفق على الأسرة وجوبا، فإن ذلك يؤدي إلى إدخال الشباب هذا الاعتبار وهم يقبلون على الزواج، فتكون الأحظى هي الأغنى والأقدر على البذل المالي، وربما صح لنا أن نتوقع خللا مستقبليا، بل أصبحنا نرى فعلا كثيرا من الشباب يحتكم إلى هذا المعيار فيقبل على الزواج من الفتيات الأجنبيات أو المقيمات خارج الوطن بحكم أنهن قادرات على تمكينه من الهجرة وعلى انتشاله من البطالة والفقر، وهذا اختيار يخلف من الآثار السيئة على المرأة ما لا يحتاج إلى إظهار.

◄ الحضانة:

إن الطلاق يتولد عنه وضع جديد يستدعي أن يضم الطفل معه إلى إحدى الجهتين: جهة الأم أو جهة الأب، وقد رجحت الشريعة الإسلامية جهة الأم لما يعرف عنها من الحنو والرفق الذي تمتاز به المرأة على الرجل، يقول ابن رشد الجد في مقدماته: فالمقدم منهم في الحضانة من يعلم بمستقر العادة أنه أشفق على المحضون وأرأف به وأقوم بمنافعه وهي الأم لا اختلاف بين أحد من أهل العلم أن الأم أحق بالحضانة من الأب ومن سائر الأولياء[1].

وقد رأى المالكية على الخصوص أن الحضانة في جانب قرابة الأم، وفي تلك القرابة تقدم الأمومة أيضا فتحضن الطفل أمه، فإن لم تكن أو كانت متزوجة فأمها، فإن

---

(1) المقدمات الممهدات لأبي الوليد بن رشد (1/ 565)، ط دار الغرب الإسلامي 1988.

انعدمت فأم أمها أو أبيها، فإن اجتمعتا قدمت أم أمهـا فـإن لم توجـدا فـأم أم الأم... إلخ، فإن انعدمت فأخت الأم فإن كانت شـقيقة قـدمت إن وجـدت فـإن اجتمعـت أخت لأم وأخت لأب قدمت الأخت لأم، ممـا يستفاد منه أن جانب الأمومـة مقـدم علىٰ جانب الأبوة في كل الأحوال[1].

وإذا حضنت الأم ولدها، فإن علىٰ الوالد النفقة عليه وتوفير غذائـه ابتـداء مـن أداء أجرة رضاعه إلىٰ زمن ارتفاع الحـضانة، ويندرج في ذلـك نفقـات تعليمـه وبعثـه إلىٰ المدرسة، وعليه أن يربيه ويوجهه إلىٰ الخير، وإذا كانت البنت في حـضانة والـدتها ثـم تزوجت فاختلف أبوها وأمها في البيت الذي تزف منه إلىٰ بيت الزوجية، فـإن القـول قول الأم لا قول الأب لأن ذلك من تمـام الحضانة[2].

> باب الجهاد:

إن الاشتراك في الجهاد مشقة عظيمـة قـد تـصل إلىٰ حـد المـوت وفـوات الأنفـس، والجهاد فريضة كفائية في أصلها، وتتعين بمفاجأة العدو ومداهمة ديار المسلمين كمـا يتعين بإعلانه من قبل الإمـام.

والمرأة في هذه الفريضة منظور إلىٰ تكوينها الجسدي وإلىٰ عدم احتمـالها لكثـير مـن متاعب الحرب ومـا تقتضيه من سير طويل، ومـن حركـات عنيفـة ومـن قفـز ومـن اجتياز مصاعب وأخطار لا تخفىٰ، والمرأة منظور إليها أيضا علىٰ أنها الـركن الأسـاس في بناء البيت وغيابها عنه خصوصا بالمرة يؤدي إلىٰ اختلال كـل أوضـاعه، فلـذلك لم يخاطب الشرع المرأة بالجهاد حالة كونه كفائيا، وليس معنىٰ هذا أنها تمنع من المـشاركة فيه إن هي أرادت، وذلك مع حفظ آداب الشرع حين المشاركة، فقـد اشـتركت نـساء عديدات في معارك رسول الله ﷺ اختيارا منهن، وقد قالت الربيع بنـت معـوذ: كنـا نغزو مع النبي ﷺ نسقي ونداوي الجرحىٰ ونرد القتلىٰ إلىٰ المدينة.

---

(1) منح الجليل (4/ 422).

(2) منح الجليل (4/ 421).

وقد خرجت أم ملحان مجاهدة فركبت البحر في زمن معاوية فاستشهدت إثر خروجها من السفينة.

لكن كل هذا الاشتراك كان طوعيا ولم تكن المرأة مطالبة به على جهة الوجوب.

ومن أحكام الجهاد المراعية لوضع المرأة أن الأصل أن المرأة في صفوف العدو لا تقتل في الحرب ولها في ذلك حكم الصبي والشيخ العجوز والمنقطع للعبادة ممن لا تعرف لهم مشاركة في القتال.

ولا يجوز قتل المرأة في الحرب إلا إذا كانت هي الجامع لجموع العدو بأن تكون أميرتهم أو قائدة جيشهم، فيكون قتلها سببا في افتراق الجيوش المحاربة وتشتت أمرهم.

يقول الشيخ خليل: وقوتلوا إلا المرأة في مقاتلتها والصبي والمعتوه كشيخ فان وزَمِن وأعمى وراهب منعزل[1].

والمعنى أن المرأة تقتل إن كانت مقاتلة بأداة قتالية، فإن قاتلت بحجارة أو ما أشبهها فإنها لا تقتل بعد الأسر اتفاقا وفي ما قبل الأسر خلاف.

في العلاقات الدولية وآثار الحرب:

فكاك الأسير :

من الطبيعي أن يترتب عن الحرب التي تدور بين المسلمين وأعدائهم وقوع بعض المسلمين أسرى بيد الكفار، وقد دعا الإسلام في هذه الحال إلى السعي الجاد في فكاك أولئك الأسرى فقد قال عليه السلام: (فكوا العاني)[2].

والمراد بالعاني الأسير، وتدخل فيه الأسيرة، بل إن الفقهاء قد قالوا إنها الأولى بالفكاك لأن بقاءها بيد الكفار وهي امرأة أشد ضررا من بقاء الرجل، وقد فرع

---

(1) مختصر خليل كتاب الجهد، مع منح الجليل للشيخ عليش (3/ 145).

(2) صحيح البخاري – كتاب الجهاد باب فكاك الأسير.

الفقهاء عن هذا أن الأسير المسلم إن واثق الكفار علىٰ أن يطلقوا سراحه مقابل فدية مالية يلتزم بأن يبعث بها إليهم متىٰ عاد إلىٰ أهله، فإنه يجب عليه أن يفي لهم ويبعث إليهم بما عاهدهم عليه، وهذا القول هو قول عطاء والحسن البصري والزهري والنخعي والثوري والأوزاعي[1]، فإذا عجز الأسير عن توفير المال الذي واثق عليه وعجز المسلمون عن إعانته علىٰ ذلك، فإن أحمد بن بن حنبل يقول يجب عليه أن يعود إليهم وفاء بوعده وخالف هذا فقهاء آخرون، لكن هذا كله لا يشمل المرأة فإنها إذا أطلق سراحها وعجزت عن توفير المال فإنها لا تعود إلىٰ الكفار، لأن الأسر بالنسبة إليها ليس كالأسر بالنسبة للرجل، لأنها تصير به عرضة لأن تلد منهم في غير نكاح صحيح بسبب كفرهم، ولأنها قد لا تحتمل من المشقة ما يحتمله الرجل[2]، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾[3].

ويتصل بهذا أن المعاهدة لو وقعت بين المسلمين والكفار علىٰ أن يرجع المسلمون إلىٰ الكفار من جاء إليهم من المسلمين فارين أو لاجئين إلىٰ ديار الإسلام، فإن بنود هذه المعاهدة لا تسري علىٰ النساء رعيا لخصوصيتهن، فإذا جاءت المرأة فارة بدينها لم يجز إرجاعها لأن الرسول ﷺ قد واثق المشركين في صلح الحديبية علىٰ أنه إن جاءه مسلم من مكة رده، وقد رد عليه السلام أبا جندل وأبا بصير، لكنه لم يرد النساء اللواتي التحقن بالمدينة مثل أم كلثوم بنت عقبة التزاما بقول الله تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتُ مُهَـٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَـٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَـٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾[4].

---

(1) عمدة القاري للعيني (14/ 294).

(2) المغني لابن قدامة (10/ 540) وينظر المفصل في أحكم المرأة (4/ 284).

(3) سورة الممتحنة الآية: 10.

(4) سورة الممتحنة الآية: 10.

➢ **في الفقه الجنائي:**

من المجالات التي تختص فيها المرأة بأحكام خاصة مجال الجزاء عن الجرائم إذ أن الشريعة راعت في إيقاع العقوبة على المرأة الجانية وضعها الجسدي والاجتماعي فعاملها بما يناسبها.

ومن هذا القبيل أن الفقهاء خصوصا المالكية قالوا بإعفاء المرأة إذا زنت من عقوبة التغريب التي يحكم بها على الزاني غير المحصن، ومعلوم أن الزاني غير المحصن إذا ثبت زناه يجلد مائة ويغرب أي ينفى إبعادا له عن الموطن الذي زنى به قطعا للعلائق وتمكينا له من التوبة، قال رسول الله ﷺ: البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة[1].

لكن هذا التغريب لا يجب على الزانية لأن نفيها ربما صار سببا لتعرضها للفساد، وقد قال المالكية بأن المرأة لا تغرب حتى ولو رضيت وحتى لو رافقها ذو محرم[2].

ويرتبط بهذه العقوبة سجن الرجل أثناء تغريبه، وإذا سقط عن المرأة التغريب سقط عنها السجن كذلك، وبهذا تتميز بسقوط عقوبتين هما التغريب والسجن رعيا لأنوثتها التي لا تسمح بإيقاع هذه العقوبة عليها.

وبعد فهذه جملة أحكام ليست آخر شيء في ما تتفرد به المرأة عن الرجل من أحكام تتساوى مع أنوثتها وطبيعتها ووظيفتها الاجتماعية. وهذه الأحكام في جملتها ترشد إلى أن للمرأة وضعا تشريعيا ليس أخذها النصف مما يرث الرجل في بعض أحوال الإرث إلا لبنة من ذلك البناء التشريعي، فإن هي ورثت النصف وأعفيت من النفقة وتلقت المهر واختصت بالحضانة وأعفيت من الجهاد ومن العبادات الجماعية وكانت الأولى بأن يفك أسرها، فإن ذلك جميعا هو الذي يعطي الصورة الحقيقة عن وضع المرأة في الإسلام.

أما النظرة المبتسرة التي تقف عند حالة تشريعية واحدة وتلح عليها دون سواها، فإنها لا تصل إلى الحق لأن التقصير والتجني والتنكب عن المهج ملامح بادية عليها.

(1) أخرجه مسلم في كتاب الحدود، باب حد الزنا، والبخاري: كتاب الحدود- باب في الرجم- وسنن أبي داود كتاب الحدود باب حد الزنا.

(2) ينظر منح الجليل للشيخ عليش (6/ 262).

إرث المرأة
الحقيقة الشرعية والادعاء

(2/1)

خلال لقاءات عقدت لدارسة حصيلة تفعيل مدونة الأسرة المغربية بعد مرور خمس سنوات على صدروها، اغتنمت بعض الفعاليات النسائية المناسبة لإثارة موضوع المطالبة بتسوية المرأة بالرجل في الإرث إعمالا لمبدإ المساواة الذي أصبح قيمة عالمية أو كونية كما يقال، يتعين على المدونة أن تنسجم معها، فتلغي ما ورد فيها من أحكام الإرث القائمة على المفاضلة بين الرجل والمرأة.

وحيث إننا نعتبر هذه المطالبة محاولة للعودة بالمغرب من جديد إلى حالة التوتر والاحتقان التي طوتها المدونة بصدورها.

وحيث إن هذه المطالبة تواجه نصوصا قرآنية واضحة وجلية حسمت قضية الإرث، ولم تفوضها إلى أي إنسان كائنا من كان.

وحيث إن قضية بهذا الحجم تتعلق بالجانب المالي الذي لا بد أن يثير ردود فعل غير محمودة.

وحيث إن هذه المطالبة تأسست على جهل كبير بأحكام الإرث، وعلى توهم خاطئ لإمكانية العبور إلى إلغاء نصوص قطعية من القرآن، كما أنها قد انبنت على جهل كبير بالذهنية المجتمعية التي لا تعدم حلولا لإجهاض أحكام تراها معتدية على أحكام الشريعة الإسلامية.

لذا فإني آثرت معالجة القضية على مستويين، مستوى حواري يعتمد طرح الأسئلة الضرورية ويحفز الذهن على الإجابة عنها، ومستوى آخر هو مستوى التعريف والإبانة لأحكام شرعية أعتقد أنها ظلت غائبة عن أذهان المطالبات بتسوية الإرث حين نحسن الظن، ونتوقع احتياجهن إلى كشف جوانب شرعية من موضوع دقيق قد لا يعرف الكثير من الناس تفاصيله.

فبخصوص المستوى الأول فإني أفرده لمناقشة قضية المساواة التي اعتبرت مرجعية عالمية صارمة يمكن أن تلغي التزام الإنسان المسلم بالمرجعية الإسلامية، وتعفيه من مقتضيات انتمائه للعقيدة التي تلزم بالانصياع والإذعان لحكم الله ورسوله.

وأريد أن أوضح منذ الآن أن المساواة هي أصل راسخ في البناء التشريعي للإسلام، ولها فيه دلالة مؤصلة عبرت عنها كتب المقاصد وغيرها. (ينظر باب المساواة من مقاصد الشريعة لمحمد الطاهر ابن عاشور ص90، وكتاب المساواة في البعدين الوضعي والشرعي. مصطفى بن حمزة).

ومن أجل الدخول في عمق النقاش الذي التزمته فإني أطرح أسئلة عديدة بخصوص ضرورة إعادة بناء أحكام الميراث في المدونة بما يحقق المساواة.

وأول سؤال يتعين طرحه هو أن نسأل إن كانت النساء المطالبات بالمساواة في المدونة يرين أن اللامساواة متمثلة في إرث المرأة فقط؟ أم أنهن يدركن أن هذه اللامساواة مبثوثة وشاخصة في أحكام كثيرة من المدونة منها على سبيل المثال أن تختص المرأة بأخذ المهر، وأن تستفيد من النفقة وتنفرد بحق الحضانة قبل الرجل؟.

وفي المدونة مواد أخرى لا تراعي المساواة حين تلزم الزوج بتكاليف لا تلزم بها الزوجة، فهو المطالب بدفع الصداق (المادة 26) وبتحضير بيت الزوجية، ولا يحق له مطالبة الزوجة بأثاث أو غيره (المادة 29) وهو الولي لأولاده بحكم الشرع (المادة36) وأولاده تبع له في الدين والنسب (المادة 145) وهو الملزم بدفع مستحقات الطلاق وهي مؤخر الصداق. ونفقة العدة والمتعة وأجرة سكنى المطلقة خلال عدتها (المادة 84) وهو الملزم أيضا بأداء مستحقات الأطفال بعد الطلاق (المادة 85) كما أنه يؤدي أجرة الحضانة، وهي غير أجرة الرضاع والنفقة (المادة166) ويدفع تكاليف سكنى المحضون (المادة 168) والأحكام من هذا النوع عديدة تشمل كثيرا من أبواب المدونة.

إن المدونة سعت لأن تكون نصا متوازنا يحرص على استجماع مقومات العدل ومراعاة الفطرة في توزيع الحقوق وفي الإلزام بالواجبات وفق ما قررته الشريعة الإسلامية.

وإن من الغريب أن تكون المدونة طافحة بالكثير من الأحكام التي تنفرد بها النساء دون الرجال أو ينفرد بها الرجال دون النساء، ومع ذلك لا يقع التركيز إلا على قضية الإرث بالذات. وليس لهذا من تفسير إلا أن تكون الدعوة إلى المساواة في الإرث مؤسسة على الإغراء بالحصول على المال في حال الوصول إلى تغيير حكم الشرع في الإرث، ومن قبل هذا ركزت بعض الدعوات على المطالبة باقتسام الثروة المكتسبة حال الزواج اعتمادا على ما يحققه التلويح بالمال من استقطاب وتجميع للمناصرين، وكأن في هذا إشعارا بأن المرأة لا تحرك بالمبادئ بقدر ما تحرك بالوعد بتحقيق المنافع وبملامسة الرغبة في الحصول على المال من خلال علاقات الأسرة التي هي علاقات إنسانية وغير تجارية بالأساس.

وقد كان الإيمان بمبدإ المساواة يفرض أن تطالب المرأة بحقها في دفع الصداق للزوج، وفي الإنفاق وبنبذها للاختصاص بالحضانة مع وجود الزوج، وبدفع مستحقات الطلاق وبكل ما هو تكاليف يتحملها الرجال بما في ذلك تعريضهم لعقوبة إهمال الأسرة في حال عدم الإنفاق، وهذا ما لم نسمع له ذكرا لأن رفع شعار المساواة يتم بطريقة براغماتية نفعية تومن بالشعار حين يكون في مصلحة المطالب به، وتسكت عنه إذا لم يحقق المنفعة والمكسب المالي.

إن الدعوة إلى التسوية في الإرث تتضمن ولا شك إثارة للخصومات وتحريضا للمرأة على أخيها حين ترى فيه أنه سلبها حقها بذكورته وبتأييد الدين والقانون له على ظلمه.

وأما السؤال الثاني الذي يتعين طرحه على من يلزم المجتمع المسلم بالمساواة، ما دامت المساواة قد أصبحت قيمة عالمية، فإن بالإمكان أن نطرح عليه السؤال هل يرى من حوله أن المساواة أصبحت فعلا قيمة عالمية ومبدأ محترما؟. وأين يمكن أن نرى تجليات تلك المساواة؟ هل هي حاضرة في نظام عالمي يمنح خمس دول حق تقرير المصير العالمي، والاعتراض على اختيارات كل دول العالم بمجرد استعمال حق

الاعتراض (الفيتو)؟ وهل تتمثل هذه المساواة في حق بعض الدول في امتلاك القوة النووية وفي صنع أسلحة الدمار الشامل وفي حق إسرائيل في أن تمتلك أكبر ترسانة نووية في الشرق، بينما تدمر دول ويطاح بأنظمة بمجرد إشاعة أنها تمتلك أسلحة للدمار الشامل لم تمتلكها فعلا؟ وهل تتمثل هذه المساواة في منع الغرب من تنفيذ حكم القضاء في الممرضات البلغاريات اللواتي حقن 400 من الأطفال الليبيين بالفيروس المسبب للإيدز فمات منهم 20 طفلا؟. أم هل تتمثل المساواة في حماية الأوربيين لمن ضبطوا وهم يسرقون أكثر من 100 طفل من أطفال تشاد؟ وهل تتمثل هذه المساواة في تقدير التعويض الذي تدفعه ليبيا لأسر ضحايا لوكيربي بمبلغ 10 ملايين دولار لكل أسرة؟ بينما منحت أمريكا أسر من قتلتهم في حفلة عرس بأفغانستان مبلغ 240 دولار لكل قتيل؟ وهل تتمثل المساواة في جعل البلاد النامية مقابر للنفايات النووية؟ أم هل تتمثل تلك المساواة في اشتراط بعض الدول الأوربية أن تكون العمالة الوافدة إليها من جنس النساء فقط لأنهن أكثر تحملا للأعمال الفلاحية المرهقة، ولو كان ذلك على حساب ترك الأسرة وتشريد الأبناء وهو ما لا ترتضيه ثقافة المساواة للمرأة الأوربية طبعا؟.

إني كثيرا ما أبحث عن مظاهر المساواة وتمثلاتها في الحياة الغربية قديما وحديثا، فلا أكاد أجد لها أثرا في أكثر المجالات حيوية وأهمية وهي بالتأكيد منعدمة في المؤسسة الدينية وفي مؤسسة الفاتيكان خصوصا، وهي المؤسسة التي لم تجلس فيها على كرسي البابوية امرأة إلا في حالة واحدة استطاعت امرأة أن تغالط الكرادلة وتتمظهر بالرجولة حتى جلست على كرسي البابوية تحت اسم جون الثامن لمدة تزيد عن العامين و أربعة أشهر، حتى إذا وضعت وليدتها من حمل غير شرعي رجمهما الكرادلة في الشارع العمومي كما يذكر ذلك بعض مؤرخي الكنيسة.

ولا أجد المساواة كذلك في الحياة الفنية لدى الأوروبيين، وفي لوائح كبار الفنانين الذين طبعوا التاريخ الأوروبي من أمثال بيتهوبن، وموزارت، واليوناردو دافنشي.

وفي حياة كبار المهندسين من مستوىٰ كاودي. وفي حياة القادة والعسكريين من أمثال روملِ، وروم، وكورينك، وليوطي، ولوكلير، وبيتان، وفوانـو، وسـتالين، وفرانكـو، ودوكول. ولا أجد المساواة مـاثلة ضمن لائحة من حملوا درجة مـارشارل.

ودلالة هذا كله أن المساواة لا زالت شعارا وعلامة تجارية لتسويق منتج ثقافي معين، ومع ذلك تتجه المطالبة للمسلمين لتدعوهم إلىٰ أن يحققوا المساواة عـن طريـق إلغـاء مقتضيات نصوص قرآنية، علىٰ حين تتمسك المؤسسة الدينيـة والمدنيـة الغربيـة بكـل تقاليدها الصارمة وبممـارساتها اليومية التي قد تنأىٰ عن روح المساواة.

إن المطلوب من المجتمـع أن يعـترف للمـرأة بحقهـا في المـساواة في كـل المجـالات الحيوية التي لا زالت تشعر أنها لا تتساوىٰ فيها مع مثيلاتهـا مـن النـساء فـضلا عـن الرجال، فلا يحال بينها وبين أي موقع اجتمـاعي تتيحه لها كفاءتها العلميـة وخبرتهـا المهنية، ولا تمنعها بعض المؤسسات الاقتصادية خصوصا من أن ترتـدي الحجـاب إن هي اختارته عن اقتناع، ولا تخلط بين التسويق التجاري واستثمـار الأنوثة، كمـا أن المرأة في حاجة إلىٰ أن تستفيد من المساواة مـع الرجـل في كـل مـا يتـيح لهـا ممـارسة وجودها الطبيعي الخاص، فلا يصير سـلوكها واختيارهـا وتوجههـا الـديني برنـامج عمل لمن يخالفها في المنطلقات والقناعات، ومـادة للانتقاد الدائم لها علىٰ اختياراتها.

إرث المرأة
الحقيقة الشرعية والادعاء

(2/2)

إذا نحن فرغنا من تأكيد استحالة إقرار مادة تغير مقتضى نص قرآني قطعي الدلالة في مجتمع مسلم من أجل إحلال نظام جديد للإرث، فإنه يتعين الشروع في الحديث عن مضمون المطالبة، ولن يكون الحديث في هذه المرة مناقشة ومساءلات كما سبق، وإنما سيكون تعريفا وتلقينا لكثير من أحكام الإرث التي تظل منحصرة في مجال التخصص فيكَوِّن عنها الغرباء عن الثقافة الإسلامية تصورات شائهة ومغلوطة، كما سيتناول الحديث إبراز جهل المطالبين بالمساواة بذهنية المجتمع الذي يفترض فيه أن يستوعب نصوص القانون، ويقبل بها ويتعامل معها بكل تلقائية وترحيب. مع الإشارة إلى أن قضية تصريف المال العائلي تكتنفها عوامل ليست كلها اقتصادية، وإنما يتدخل فيها أيضا عنصر الرغبة في استمرار الملك العائلي، وهو ما يفسر حدوث خصومات يومية على امتلاك مساحات صغيرة من الأرض، قد لا تساوي قيمتها المادية جزءا يسيرا من مقدار الخسارة التي يتعرض لها صاحبها وهو يدافع عنها في استماتة وفي ربط وثيق بين الأرض والعرض.

إن الملاحظ أن المطالبة بتسوية المرأة بالرجل في الإرث بهذا الإطلاق هي في حد ذاتها تعلن عن جهل كبير بمقتضيات الإرث في الإسلام، لأن المطالبة توحي بصيغتها بأن المرأة في كل الأوضاع ترث نصف ما يرثه الرجل، وكأن هذا هو الحكم المبدئي والنهائي في القضية، وهو ما ييسر الاسترسال في الوهم إلى درجة ادعاء انحياز الإسلام للرجل في قضية التوريث.

والواقع العملي يفيد أن الحالات التي يفضل فيها الرجل المرأة في الإرث لا تتجاوز في مجموعها 16,33% من أحوال الإرث، وفي باقي الحالات قد تتساوى المرأة مع الرجل، وقد تفضله، وقد ترث هي ويحرم الرجل.

ففي حالة إرث الأب والأم إذا كان للميت ولد ذكر فإن كلا منهما يرث السدس. ويرث الإخوة للأم بالتساوي ذكورهم كإناثهم، ويرث الإخوة الأشقاء بالتساوي بين

ذكورهم وإناثهم في حالة واحدة هي المعروفة بالمشتركة، وتشتمل على زوج وأم أو جدة ومتعدد من الإخوة للأم وشقيق فأكثر، وفيها ينزل الشقيق منزلة الأخ للأم فيشارك الإخوة للأم في الثلث، ويرث معهم بالتساوي بين الذكور والإناث.

وفي حالات أخرى ترث المرأة ويحرم أخوها لو وجد مكانها، كما لو تركت امرأة زوجا وأختا شقيقة وأختا لأب فللزوج نصف التركة. وللأخت نصفها الآخر، لكن الأخت للأب لا يمكن أن تحرم، لأن نصيبها محدد بالسدس فيعاد ترتيب التركة وتقسم على سبعة أجزاء، للزوج 3 وللأخت الشقيقة 3 وللأخت للأب 1، ولو كان مكان الأخت لأب أخ لأب فإنه لا يرث شيئا، لأن نصيبه غير مقدر، وهو يرث بالتعصيب إن بقيت بقية فقط.

ولو وجدت في التركة بنت يقابلها 100 من الإخوة لقسمت التركة على 200 ولكان للبنت 100 جزء، ولكان لكل واحد من الإخوة جزء واحد.

وكل هذا يفيد أن الإسلام ليس له موقف مبدئي يمكن تلخيصه في إرث المرأة نصف ما يرث الرجل كما يتوهم ذلك من لا علم له بأحكام الإرث.

وفي جميع الحالات التي يرث وارث أكثر من غيره فإن ذلك لا يجوز أن يؤخذ على أنه تكريم لمن زاد حظه أو إهانة لمن ورث أقل، لأن رؤية الشريعة لتقسيم الإرث تتجه إلى تحقيق مقاصد عليا وحكم سامية، من أبرزها توجه الشريعة إلى توسيع قاعدة المستفيدين مع ما يستتبع ذلك من تفتيت الثروة وعدم تركيزها في أيد قليلة، ومن المستفيدين نساء كثيرات لا حظ لهن من الإرث في كثير من نظم الإرث العالمية، ومنها نظم أوروبية تقصر الإرث على الزوجة والأبناء، وتمنع وارثات كثيرات لا يرثن إلا في النظام الإسلامي الذي يبلغ عدد المستفيدين من الإرث فيه 30 شخصا بين نساء ورجال على المعتمد، هذا مع قدرة الموروث في غير النظام الإسلامي من حرمان المرأة والرجل معا من الإرث عن طريق الوصية ولو لحيوان.

وقد عودنا الإسلام على أن لا يكون توزيع العطاء مرتبطا بكرامة الأشخاص أو بمكانتهم، فقد كان رسول الله ﷺ يعطي الفرس من الغنيمة سهمين، ويعطي الفارس سهما واحدا، ولم يأخذ الناس ذلك على أن فيه معنى الانحياز للحيوان على حساب الإنسان، وإنما فهم منه أن فيه تشجيعا على تربية الخيل وعلى العناية بها، وإعانة على مواجهة تكاليفها في التغذية والصيانة.

وأنا أتوقع أن يتكرر القول بأن واقع المرأة أصبح الآن مختلفا عما كان من قبل، لأن المرأة أصبحت عاملة ومنتجة ومشاركة في اقتصاد الأسرة، وهو الأمر الذي يرد بأن المرأة عبر تاريخ أمتنا لم تكن كسلة عاطلة أو منسحبة من تنمية موارد الأسرة، فكانت تشتغل في بيتها وكانت تحتكر كثيرا من الصناعات المحلية اليدوية، وتشتغل خارج البيوت في الحقول والغابات وغيرها، وتمتلك عن طريق ما ينوبها من التجارة أو الكراء أو الإرث، أو ما يوهب لها من المال.

على أني أرى أن رفع شعار مساهمة المرأة في الإنفاق على الأسرة لفرض المساواة في الإرث يظل قولا لا تسنده شواهد من الواقع القانوني ما دام هذا التوجه غير مقنن في نصوص المدونة نفسها، إذ لا يزال الزوج فيها هو المطالب بكل الأعباء المالية ابتداء من دفع الصداق ومرورا بالإنفاق والإسكان والعلاج، وانتهاء إلى دفع مستحقات الطلاق والحضانة، وبسبب هذا الوضع لم نجد في المحاكم دعوات يرفعها الأزواج ضد الزوجات بسبب عدم الإنفاق على الأسرة، ولم نجد في قرارات السجون نساء يعاقبن على عدم الإنفاق، وهذا يبين أن البون بين النظري والواقع بون شاسع.

وبعد الحديث عن حقيقة الأوضاع الإرثية للمرأة وأنها لا يمكن أن تختزل في المفاضلة بينها وبين الرجل في بعض حالات الإرث فإنه يتعين الشروع في بحث مضمون المطالبة بالمساواة وفي الجدوى والفائدة التي يمكن أن تتحقق للمرأة حين تتساوى مع الرجل في كل أحوالها.

وبحث هذه القضية يقتضي تركيز النظر على كل الاعتبارات والمؤثرات الثقافية والاجتماعية التي تصوغ تصور الأفراد وعلاقتهم بالمال، وكيفية تصريفه وانتقاله إلى الغير بعد وفاة صاحبه.

وفي هذا الإطار يجب استحضار أمر أساسي هو رغبة مالك المال في أن ينتقل إلى أبنائه ومن يحمل اسمه، ويكون امتدادا له، لأن هذا المال إما أن يكون حصيلة جهد وكد، وإما أن يكون شيئا من تراث العائلة وما توارثته، ويشهد لهذا النزوع أن نبي الله زكرياء عليه السلام قد أعلن عن تخوفه من أن يصير المال بددا بعده أو يقع بأيدي الأجانب فقال في شكواه إلى ربه: «إني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب» فهو قد رجا أن يستمر ماله في ولده، وأن تكون الوراثة والاستمرار في ولد يعقوب.

وإذا كانت هذه العاطفة طبيعية وعادية فإنها قد تطغى وتستبد بصاحبها فيرى أن إرث ابنته لا يحقق هذه الغاية لأن ما ترثه ابنته قد يؤول إلى الأغراب فيرث منه زوجها وأبناؤها، فمن ثم يعمد البعض إلى حرمانها باستعمال وسائل الاحتيال الكثيرة.

والمرأة المغربية إلى الآن تشكو من هذا الوضع ومن حرمانها من الحق الذي أولاها الإسلام إياه، فهي لا تستفيد من أراضي الجموع، لأن القيمين عليها يرون أن استفادتها هي مدخل لتسلل الأجانب إلى ملك القبيلة، ولا زالت المرأة تعاني الحرمان من الإرث على مستوى بعض القبائل فتأسس لذلك عرف جائر يمنع المرأة من مجرد المطالبة بالإرث في عقار القبيلة تحت طائلة التعرض لعقوبة النبذ والإقصاء.

وفي حالات كثيرة تبرم عقود الهبة والبيع الصوري للأبناء من أجل حرمان البنات.

ويتأكد هذا الحرمان بكيفية مطلقة، وعلى كل المستويات حينما يتعلق الأمر بإرث ممتلكات قد تعتبر تراثا تاريخيا للأسرة كالمكتبات العائلية والبنايات الأثرية والمقتنيات النادرة.

ومن أجل التخفيف من الرغبة الصارمة في استبقاء المال داخل نطاق الأسرة الواحدة أو العائلة الواحدة أو القبيلة الواحدة، فقد ورث الإسلام المرأة نصف ما يرث الرجل في بعض أحوال الإرث، لتسخو النفوس بذلك ولئلا يعمد المجتمع إلى حرمانها من حظها المقرر لها.

فإذا كان هذا هو واقع تعامل المجتمع مع إرث المرأة المقرر لها شرعا بنصوص الكتاب والسنة أفلا يكون من الحكمة المطالبة باحترام الشريعة في إرث المرأة؟ أم أن الحكمة تتمثل في المطالبة بالمساواة التي قد تذهب بعيدا بأفراد المجتمع في اللجوء إلى كل الحيل وإلى التصرفات القانونية التي يحرمون بها المرأة من الإرث حتى لا ينتقل إلى الأجانب، والناس لا يعدمون حيلة حينما تواجههم أوضاع لا يرتضونها كما عبر عنه قول المتنبي:

كلما أنبت الزمان قناة　　　ركّب المرء في القناة سنانا

إن الدعوة إلى إنشاء أي حكم يضبط علاقات الأسرة المغربية المسلمة لا بد أن يستحضر هوية الشعب المغربي وانتماءه التاريخي لدينه وتوجهه الحالي إلى مزيد تشبث بالإسلام، كما تعلن عنه الكثير من الإشارات ومن المظاهر الدالة على ذلك. كما أن كل دعوة إلى التغيير لا بد أن تتمثل جيدا أن المغرب ليس جزيرة معزولة عن العالم الإسلامي الذي تتأكد فيه الأوبة إلى الإسلام ويثور فيه الجدل حول قضايا التدين، ويجتهد العلماء والعقلاء في الحد من موجة التشدد والغلو، لا في تثبيت الأحكام التي تنبذ الشريعة وتلغيها، لأن ذلك المسعى لا يزيد الحياة الاجتماعية إلا تأزيما خصوصا حينما تمتلك بعض الفئات الجرأة والإمكانات القانونية للإجهاز على دين الأمة تحت عناوين وشعارات زائفة. كما أن كل دعوة تثار لا بد أن تستحضر في المغرب نظامه السياسي القائم على إمارة المؤمنين، وتتمثل أيضا كل العلاقات والصلات التاريخية التي أوجدت للمغرب عمقا إفريقيا قوامه الريادة الدينية والعطاء الفقهي المتواصل.

إن المنتظر من المواد القانونية المقررة أن تكون لها صلة بهوية الأمة وباقناعاتها، وأن تجد امتدادها في نفوس من تسن لصالحهم، وإلا فقد كشف الواقع أن بعض المواد القانونية التي لم تنطلق من قناعات الأمة لم تلاق تجاوبا، ومن ذلك ما عرضته المدونة من إمكانية تسجيل عقد الملكية المشتركة بين الزوج والزوجة، وهو وإن كان عرضا عادلا لكن عدد الذين أقدموا عليه لم يتجاوز نسبة 0,33 من بين 27000 حالة زواج عقدت، (الجريدة الأولى الأربعاء 15/ 10/ 2008) وقد يدفع البعض هذا بأن القوانين تعد للمستقبل وتتجه إليه، وأنها تنظم العلاقات المستقبلية للأسرة، والصواب أن المفترض في القوانين أن تعالج واقعا ماثلا، وتحل إشكالا حاضرا، لا أن تكون انعكاسا لرؤى فئة معينة لأن المكان الطبيعي لتلك الرؤى هو أعمدة الجرائد وصفحات الكتب، وقاعات النقاش الثقافي إلى أن يرتضيها المجتمع، وإلا فإن القوانين يجب أن تكون مدعوة إلى تقنين حالات زرع الخلايا الجذعية والاستنساخ وكراء الأرحام، وما إلى ذلك من العمليات التي تتراءى في الأفق لكن وجودها منعدم في الحاضر.

توظيف الوقـــف
الأسس الفقهية والإمكانات التنموية

يتميز الوقف من بين كافة صور التبرعات التي تشكل منظومة الفعل الخيري في الإسلام بأنه يمثل الإحسان المستدام والمتجدد الذي بإمكانه أن يستمر في تغطية حاجات المرافق والوظائف الاجتماعية التي يرصد لها، بحكم أن التبرع الوقفي هو تبرع بالمنافع دون الأعيان.

لقد حرص الفقه الإسلامي على إبراز صبغة الاستمرارية في الوقف فأفتى بعض الفقهاء بتأبيد الفقه أصالة، وكان موقفهم هذا يتجه إلى ضمان استمرار عائد الوقف. وقد كان موضوع إمكانية رجوع الوقف إلى صاحبه أو إلى ورثته موضوعا قديما حظي بنقاش طويل وعميق.

ولقد عرف عن أبي يوسف ومحمد بن الحسن وهما إمامان كبيران في المدرسة الحنفية خلاف في موضوع تأبيد الوقف، فكان محمد بن الحسن يرى أن المسجد الموقوف يرجع إلى ملك صاحبه إذا انقطعت الصلاة فيه، بينما كان أبو يوسف يرى بقاءه حبسا حتى ولو انقطعت فيه الصلاة، وحكي أن محمد بن الحسن مر بمزبلة فقال: هذا مسجد أبي يوسف، وهو يعني أن مال المسجد الذي انقطعت الصلاة فيه ولم يسترجعه صاحبه أن يصير مطرحا للقاذورات. ومر أبو يوسف بإسطبل فقال: هذا مسجد محمد بن الحسن، وهو يعني أن من استعاد مسجدا بعد أن انقطعت فيه الصلاة يمكنه أن يجعله إسطبلا[1].

ومهما يكن فإن الأمر الذي يعنينا هو إبراز حرص الفقهاء على استمرار العين المحبسة في إمداد الأوجه التي وقفت عليه، وإذا كان هذا الحرص قويا فإن ذلك لا يعدله إلا حرص آخر على أن تحترم إرادة الواقف، وأن يتمكن القيم على الوقف من تنميته وتطويره وحمايته من الإهمال والضياع، ولأجل هذا كان الفقه الوقفي حريصا على استجماع كل هذه المقاصد وعلى عدم إلغاء بعضها أو الاقتصار على بعضها دون البعض.

---

(1) المبسوط السرخسي(12/ 43) دار المعرفة بيروت لبنان 1998.

ومن أجل التوصل إلى إدراك كل الإمكانات والحلول التي يمكن اعتمادها في سبيل المحافظة على الوقف وتنميته في آن واحد فإنه يتعين بحث القضايا التالية:

- ✓ قضية تأبيد الوقف.
- ✓ قضية التزام شرط الواقف والوفاء به.
- ✓ قضية تحديد آجال استثمار الوقف.
- ✓ إمكانات التصرف في الوقف بما يحقق مصلحته.
- ✓ صيغ فقهية لتنمية الوقف.

«قضية تابيد الوقف»

بعد التسليم بصحة الوقف ووقوعه فعلا في حياة الرسول ﷺ وصحابته، فقد ناقش الفقه قضايا مرتبطة بالطبيعة القانونية للوقف ومنها: قضية لزومه واستقراره وإمكان التراجع عنه ثم قضية الصبغة القانونية للعقار الوقفي وتبعية ملكيته للواقف أو الموقوف عليه.

فبخصوص بحث لزوم الوقف فقد تفرد أبو حنيفة وزفر بالقول بأن الوقف لا يلزم إلا إذا حكم القاضي بلزومه أو كان الموقوف مسجدا، لأنه يخرج من ملك صاحبه فور إقامة الشعائر فيه، وكما يلزم إذا خرج الوقف مخرج الوصية[1].

يقول صاحب الإسعاف في أحكام الأوقاف: وإنما الخلاف بينهم في اللزوم وعدمه، فعند أبي حنيفة يجوز جواز الإعارة فتصرف منفعته إلى جهة الوقف مع بقاء العين على حكم ملك الواقف، ولو رجع عنه حال حياته جاز مع الكراهة، ويورث عنه، ولا يلزم إلا بأحد أمرين إما أن يحكم به القاضي بدعوى صحيحة وبينة بعد إنكار المدعى عليه فحينئذ يلزم... ولو كان الواقف مجتهدا يرى لزوم الوقف فأمضى رأيه فيه وعزم على زوال ملكه عنه، أو مقلدا فسأل فأفتي بالجواز فقبله وعزم على ذلك لزم الوقف ولا يصح الرجوع فيه[2].

ولقد كان أبو يوسف يقول بقول أبي حنيفة بعدم لزوم الوقف حتى قيل له إنه كان لعمر بن الخطاب رضي الله عنه أرض تدعى ثمغا فوقفها فرجع (أي أبو يوسف) عن قوله وقال: لو بلغ هذا الحديث أبا حنيفة لرجع[3].

---

(1) رد المحتار على الدر المختار لابن العابدين(6 / 529).

(2) كتاب الإسعاف في أحكام الأوقاف، برهان الدين بن موسى الطرابلسي (ص:3)ط: هندية الأزبكية مصر 1902.

(3) كتاب الإسعاف في أحكام الأوقاف (ص:3).

وأورد السرخسي رواية مقاربة فذكر أن أبا يوسف لما حج مع الرشيد رأى وقوف الصحابة رضي الله عنهم بالمدينة ونواحيها فرجع فأفتى بلزوم الوقف[1].

ملك الوقف.

وتبعا للتسليم بلزوم الوقف فقد كان منطقيا أن يتناول الفقه الوضع القانوني للعقار الموقوف ويبحث تبعيته للواقف أو الموقوف عليه، وقد انتهى الفقه إلى ثلاثة أقوال في الموضوع:

- **القول الأول**: أن الموقوف يخرج من ملك الواقف خصوصا إذا توفرت شروط اللزوم[2].

- **القول الثاني**: بقاء الوقف على ملك الواقف، لكنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث، وهذا رأي مالك، ولهذا صرح المالكية بأنه يجوز أن يقول المحبس وقفت لمدة يراها ولا يشترط فيه التأبيد[3].

وقد قسم الفقه المالكي ألفاظ التحبيس إلى نوعين: ألفاظ تنصرف إلى التأبيد، إذا أطلقت أو قيدت، ومنها: قوله حبست ووقفت، إلا إذا كان التحبيس على وجه ينقطع، وإلى ألفاظ أخرى لا تفيد التأبيد إلا إذا قيدت به ومنها تصدقت أو وهبت[4].

يقول البرزلي في نوازله: ولو قيدها بصفة أو أجل أو شرط بأن قال حبسا أو صدقة شهرا أو حياة أو شبه على هذا معنى أو مجهول معدوم، فلا خلاف أنها في الجميع هبة

---

(1) المبسوط للسرخسي (ج: 12م6:ص:28)دار المعرفة بيروت.

(2) أحكام الوقف لهلال بن يحيى البصري (ص: 13) دار المعارف العثمانية حيدر آباد 1355هـ، ورد المحتار على الدر المختار لابن العابدين(6 / 227).

(3) الشرح الصغير على أقرب المسالك لأحمد الدردير (4/ 98) ط: وزارة العدل والشؤون الإسلامية والأوقاف الإمارات العربية المتحدة.

(4) الشرح الصغير على أقرب المسالك لأحمد الدردير(4/ 103).

منفعة أو عمرى إلى أجل، وترجع عند تمامها لربه أو لورثته ولو قال في المعيّن حياته أو معاش فتختلف الأحكام في هذه الألفاظ الثلاثة[1].

والمستخلص من كل هذا أن الآراء الفقهية في وضعية العين الموقوفة متباينة ومترددة بين اعتباره مالا باقيا على ذمة صاحبه مع تحميله كل مستلزمات الحماية والإصلاح، وبين اعتبار الوقف مالا في ملك الموقوف عليهم ملكا غير كامل، إذ يستفيدون من غلته دون أن يتمكنوا من التصرف في الأصول، وبين كون العين أصبحت ملكا لله بالوقف وهي عبارة تعني مصالح الأمة العامة.

وتعدد هذه الأقوال يتيح فرصا عديدة للتصرف، فحين يكون الوقف مكانا العبادة فإن الفقه يرى أنه يصير ملكا لله بمجرد تمكين الناس من أداء العبادة فيه. وهذا الاعتبار أصلح لضمان استقلالية أماكن العبادة ومنع تصرف الواقفين بما يربطها بمصالحهم ورغباتهم وتصوراتهم.

وحين نأخذ بالرأي الذي يعتبر الوقف باقيا على ملك صاحبه فإن ذلك يمكن من تحميل الواقفين أو ورثتهم كلفة الصيانة والمحافظة على العين الموقوفة، كما أنه يتيح فرصة التفاوض معهم في توجيه الوقف خصوصا حينما تقل منفعته ويكون وضعه مستدعيا للتجديد والتطوير.

(1) جامع مسائل الأحكام فتاوى البرزلي (5/ 323) تحقيق محمد الحبيب الهيلة دار الغرب الإسلامي2002.

قضية التزام شرط الواقف والوفاء به

لقد تناقل الفقهاء عبارة تنص على أن نصوص الواقف كنص الشارع، وقد توقفوا عند المراد بها حتى لا يتطرق إلى الفهم استواء النص البشري مع النص الشرعي. وقد قال الحصكفي: قولهم شرط الواقف كنص الشارع في الفهم والدلالة ووجوب العمل[1]. لكن ابن عابدين قيد العبارة فقال: نص الواقف كنص الشارع في المعنى الفهم والدلالة لا في وجوب العمل... ولا خلاف في أن من وقف على صلاة أو صيام أو قراءة أو جهاد غير شرعي ونحوه لم يصح[2]. ويؤكد ابن عابدين هذا المعنى في كتابه رد المحتار فيقول: شرائط الواقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع، وهو مالك فله أن يجعل ماله حيث شاء ما لم تكن معصية[3].

يقول صاحب الإسعاف في أحكام الأوقاف وهو من أقدم مصادر الفقه الحنفي في معرض حديثه عن الشروط: وبعضها يرجع إلى نفس التصرف وكونه قربة في ذاته وعند المتصرف[4].

والواضح من هذه العبارات أنها تستهدف ترسيخ وجوب احترام شروط الواقفين في الوقف من غير أن يفيد ذلك أن تتجاوز تلك الشروط مقتضيات الشرع وأحكامه القارة، لأن كل الشروط معتبرة إلا ما أحل حراما أو حرم حلالا فلا عبرة به.

إنه لاشك في أن توجه إرادة الواقف إلى ضمان التغطية المالية لفعل خيري معين هو الذي يدفعه إلى اشتراط شروط يراها محققة لقصده، وفي الظروف العادية لا تكون تلك الشروط إلا احتياطات تكفل استمرار الوقف في أداء ما يراد به.

---

(1) الدر المختار لمحمد بن علي الحصكفي الحنفي (ص: 379)، تحقيق: عبد المنعم خليل دار الكتب العلمية بيروت2002.

(2) مجموعة رسائل ابن العابدين(1/ 177).

(3) رد المحتار على الدر المختار لابن العابدين(6/ 527) تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود دار الكتب العلمية بيروت 1994.

(4) الإسعاف في أحكام الأوقاف برهان الدين إبراهيم بن موسى الطرابلسي (ص:15) ط: هندية الأزبكية بمصر 1902.

لكن هذا لا يمنع من وجود أشخاص يشترطون شروطا باطلة تنافي طبيعة العقد الوقفي المؤسس على نية فعل الخير والتقرب به إلى الله، ومتى كانت تلك الشروط مجافية لتوجهات الشريعة وأحكامها فإنها تعتبر لاغية ولا عبرة بها. ومن الشروط شروط أخرى يطرأ عليها من المستجدات الاقتصادية ومن الظروف الاجتماعية ما يجعلها غير ذات أهمية أو ما يجعلها معوقا مانعا من تنمية الوقف. ومن أجله فقد ذكر الفقهاء عدة حالات رأوا فيها أن شروط الواقفين لا يحافظ عليها ما دامت غير محققة لمنفعة الوقف، وذكروا من ذلك أن يشترط الواقف أن لا يعزل القاضي الناظر على الوقف في جميع الحالات، وهو شرط لا يؤخذ به إذا كان الناظر غير أهل للنظارة خلقيا أو معرفيا، فيغيره القاضي رعيا لمصلحة الوقف ولا يبالي بالشرط. ومنها أن يشترط أن لا يؤجر الوقف لأكثر من سنة، والمعهود من الناس أنهم لا يرغبون في استئجار الأوقاف التي تكون مدة إجارتها قصيرة مما لا يتيح لهم الاستفادة من الاستثمارات التي أنفقوها في الوقف، فلذلك يجوز أن يهمل شرط الواقف ويؤجر الوقف بما يحقق المنفعة منه. ومنها أن يقف شخص وقفا يشترط فيه أن يقرأ عليه القرآن بعد وفاته. ومنها أن يشترط أن يتصدق بغلة الوقف على من يتسول في مسجده.ومنها كذلك أن يرى القيم على الوقف الرفع من أجرة محددة لمن يجري عليه الوقف كالإمام والخطيب ومن يقوم بوظائف المسجد[1] إذا لاحظ ارتفاع كلفة المعيشة وغلاء الأسعار.

يقول الحصكفي: مقررا وجوب رد تقدير الشروط إلى الجهة الرسمية القيمة على الوقف: إن السلطان يجوز له مخالفة الشرط إذا كان غالب جهات الوقف قرى ومزارع فيعمل بأمره وإن غاير شرط الواقف لأن أصلها لبيت المال[2].

---

(1) رد المحتار على الدر المختار لابن العابدين(6/ 587).
(2) الدر المختار شرح تنوير الأبصار محمد بن علي الحصكفي (ص: 380).

وعلى هذا فإن الالتزام بشرط الواقف ليس على إطلاقه، وإنما هو مقيد بأن لا يكون الشرط مخالفا لأحكام الشريعة وتوجهها العام، وأن لا يكون في التمسك به تفويت لمصلحة الوقف وإلا فبالإمكان إهمال الشروط وإهدارها.

والملاحظ أن الفقهاء قد أقحموا القضاء في عمليات التجاوز لشروط الواقفين ودعوا إلى مراجعة القاضي واستشارته وانتظار إذنه حماية للوقف من أن ينحرف به القيمون عليه بما لا يحقق المصلحة من رصد عليهم.

مدة تأجير الوقف.

لقد أدرك الفقه أن تأجير العقارات الوقفية وتمكين مستغليها من إعمارها وتهيئتها والإضافة إليها تتطلب تمكين مستغل العقار الوقفي من مدة طويلة للاستغلال يتيسر له فيها استثمار الأموال التي أنفقها في الإصلاح والإضافة والتهيئة، وهذا ما يتطلب أن تكون مدد الاستغلال طويلة.

وفي المقابل فقد نبه الفقه إلى أن طول المدد يؤدي إلى أن يعتبر المستفيد من الوقف ما بيده ملكا له.

وبناء على هذين الاعتبارين فقد اختلفت الأقوال في مدة السماح باستغلال الوقف، فرأى الحنفية أن الأراضي العارية تكرى لمدة ثلاث سنوات، ورأى المالكية أنها تكرى لمدة أربع سنوات، وتكرى الدور والحوانيت لسنة واحدة.

وعلى الخلاف من ذلك ذهبت الشافعية والحنابلة إلى جواز إجارتها لمدة طويلة وفق شروط معينة.

يقول البرزلي في نوازله معبرا عن رأي المالكية: في وثائق ابن العطار الذي جرى به العمل قبالات أرض الأحباس لأربعة أعوام، وهذا الذي شاهدناه بقرطبة. ودور الأحباس والحوانيت إنما تكرى عاما فعاما وشاهدنا ذلك من قضاتها بمحضر فقهائها مرارا[1].

---

(1) جامع مسائل الأحكام للبرزلي (5/ 365).

ويقول الحطاب من المالكية: أما الحبس على المساجد والمساكين وشبههما فلا يكريها الناظر لأكثر من أربعة أعوام إن كانت أرضا، أو أكثر من عام إن كانت دارا، وهو عمل الناس ومضى عليه عمل القضاة، فإن أكرى أكثر من ذلك مضى أن كان نظرا على مذهب ابن القاسم وروايته ولا يفسخ[1].

جاء في كتاب الإسعاف في أحكام الأوقاف: لو أجر القيم دار الوقف خمس سنين قال الشيخ أبو القاسم البلخي: لا يجوز إجارة الوقف أكثر من سنة إلا من عارض يحتاج إلى تعجيل الأجرة[2].

وعن تعليل المنع يقول إبراهيم بن موسى الحنفي: إن المدة إذا طالت تؤدي إلى إبطال الوقف فإن من رآه يتصرف فيها تصرف الملاك على طول الزمن يظنه مالكا[3].

وجاء في الفتاوى الهندية المعبرة عن الفقه الحنفي: وإن كان لم يشترط شيئا نقل عن جماعة من مشايخنا أنه لا يجوز أكثر من سنة واحدة، قال الفقيه أبو جعفر أنا أجوز في ثلاث سنين ولا أجوز في ما زاد عن ذلك... وفي غير الضياع تفتى بعدم الجواز في ما زاد على سنة واحدة إلا إذا كانت المصلحة في جوازه، وهذا أمر يختلف باختلاف الزمان والموضع[4].

وقد عبر ابن قدامة عن موقف الحنابلة المجيز لإكراء الأرض لمدة طويلة فقال: ما جاز سنة كالبيع والنكاح والمساقاة جاز لأكثر منها[5].

---

(1) مواهب الجليل شرح مختصر خليل لمحمد بن محمد الحطاب (6/ 47)- التاج والإكليل لمختصر خليل محمد بن يوسف المواق (6 / 47) مكتبة النجاح ليبيا.

(2) الإسعاف في أحكام الأوقاف إبراهيم بن موسى الطرابلسي (ص:64).

(3) الإسعاف في أحكام الأوقاف إبراهيم بن موسى الطرابلسي (ص:69).

(4) الفتاوى الهندية جماعة من علماء الهند (4/ 514) دار التراث العربي بيروت.

(5) المغني لابن قدامة كتاب الإجارات (6/ 11) دار الفكر 1984.

وقد عاب ابن القيم إطالة مدة كراء الوقف لكنه مع ذلك لم يقل بمنعها إذا لم يكن الواقف قد اشترط منعها، وتحدث عن الاحتيال لتطويل مدة الكراء وهو ما يؤدي إلى عدم استيفاء الموقوف عليهم ما وُقف لهم[1].

إن هذا التتبع يفيد أن المذاهب اختلفت في جواز إطالة مدة الكراء، فمن أجازها راعى ما تقتضيه مصلحتها، ومن منع ذلك فقد راعى إفضاء طول المدة إلى ادعاء تملكها. والملاحظ أن هذا الاحتمال لم يعد ممكنا بعد أن أصبح للوقف إدارات قيمة عليه تضبط شؤونه إداريا وتبرم عقودا واضحة ومحددة المدد مع المستغلين بحيث لا يجرؤ أحد على ادعاء امتلاك الوقف خصوصا إذا كان مسجلا بسجلات التحفيظ أو الشهر العقاري على أنه عقار وقفي.

وفي جميع الحالات فقد اعتبر الفقه أن مصلحة الوقف تبقى هي الحاسمة في القول بالجواز أو المنع.

وعلى الرغم من منع المالكية إطالة المدة فقد أفتى الشيخ عليش بجواز ذلك فقال: وقد أفتى جماعة من محققي المتأخرين بجواز إجارة الوقف المدة الطويلة لمن يعمره ويختص بزائد غلته، إذا لم يكن للوقف ريع يعمر به ووقعت الإجارة بأجرة المثل في وقتها وجرى العمل بفتواهم إلى الآن بمصر[2].

وقد سئل عن أرض محبسة على الجامع الكبير بأسنا بأقصى صعيد مصر وأنها أهملت حتى صارت مطرحا للقاذورات، فأجرها نائب القاضي تسعا وتسعين سنة لمن ينقل ما فيها من الأتربة والأقذار، ويقيم عليها خانا فتغيرت بذلك قيمة العقار، فهل تقر الإجارة السابقة أم يعدل عنها إلى القيمة الجديدة فأجاب عليش: بأن المعتبر هو قيمة الإجارة يوم العقد، وأن الإجارة لمدة طويلة ما دامت قد رغبت الناس في استغلال الأرض الحبسية[3].

---

(1) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (3/ 235) تحقيق عصام الدين الصبابطي، ط:3 دار الحديث القاهرة 1997.

(2) فتح العلي المالك (2/ 239).

(3) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك محمد الشيخ عليش (2/ 239) دار الفكر.

قضية التصرف في الوقف بما تقتضيه المستجدات ويحقق المصلحة

في البدء لا بد أن أذكر بأن فكرة الوقف قائمة على منع التداول العادي للموقوف بجميع أنواع البيوع أو المعاوضات أو الهبات ليظل الموقوف مرصودا على تمويل الفعل الخيري قادرا على المشاركة في التنمية الاجتماعية.

فالوقف إذن يقوم على فكرة منع التداول العادي للأصل، وعلى تثبيت مورد قار لفعل إحساني يخاف عليه أن يتوقف إن عدم مصدر تمويله الثابت، ومعنى هذا أن الوقف يندرج في مفهوم التنمية المستدامة التي لا تتأثر بالتقلبات الظرفية، ولا بأوضاع مالية الدولة التي قد تقلص من ميزانيات الكثير من المؤسسات المرتبطة بها والمعتمدة عليها ومنها المؤسسات الاجتماعية، ولهذه الخصوصية قد كان مال الوقف كثيرا ما يسلم من آثار الأزمات المالية التي تفرزها حالات الحرب الخارجية أو الاضطرابات السياسية الداخلية، فكان الحكام يقترضون منه لتسديد كثير من النفقات العامة أو الخاصة، وقد يردون ما اقترضوه وقد لا يردون حسبما يذكره الحسن الوزان في وصف إفريقيا[1].

ومن آثار الحرص على استدامة الوقف أن الفقه قد اتجه في بعض الأحيان إلى تعقيد أحكام الوقف وإلى منع كثير من التصرفات خوفا على الوقف من الانتهاب أو التبديد، وبلغ الأمر من ذلك التقييد المفرط أن أهملت بعض تلك الوقوف وآلت إلى وضع سيء.

ومن نماذج الأقوال المبالغة أن يقول سحنون: إن بقاء الوقف على ما هو عليه من خراب هو دليل على عدم جواز بيعه، وعنده أن ذلك لو استقام لما أخطأه من مضى من صدر هذه الأمة[2].

---

(1) وصف إفريقيا لحسن بن محمد الوزان. ترجمة د. محمد حجي ومحمد الأخضر (1/ 225).

(2) المدونة الكبرى رواية سحنون عن ابن القاسم (7/ 2350)، تحقيق محمد بن الدمرداش المكتبة العصرية بيروت 1999.

وقد كان سحنون يرىٰ أن التصرف ببيع الموقوف يجوز في بعض مـا يلحقـه الفنـاء ومـا تذهب منفعته، وأورد قول مـالك بأن الدواب إذا ضعفت ولم تبق فيها قوة علىٰ الغزو فإنها تباع ويشترىٰ بثمنها غيرها، وأن الثياب الموقوفة إذا بليت تباع، وقـد كـان هذا موقف ربيعة الرأي شيخ مـالك وهو قول الليثي أيضا[1].

وبتطور الحياة الاجتمـاعية وبروز مـستجدات اقتـصادية فقـد وجـد الفقيـه نفـسه مدعوا إلىٰ القول بجواز بيع مـا خرب من العقار وشراء عقار آخر يعوضه، وقد قـال الفقه بجواز المعاوضة واشترط لذلك أن تتم وفق ضوابط معينـة تحفـظ حـق الوقـف وتحميه من الانتهاب.

لقد ساق الونشريسي فتوىٰ أبي عبد الله الحفار من أعلام غرناطة وقد قـال فيهـا: إذا كان الفدان الذي حبس لا منفعة فيه فإنه يجوز أن يباع ويشترىٰ بثمنه فدان آخر يحبس وتصرف غلته في المصرف الذي حبس عليه الأول، علىٰ مـا أفتىٰ به كثير من العلمـاء في هذا النوع[2].

وفي الغرب الإسلامي كان علمـاء الأندلس أكثر اعتنـاء بالمقـصد مـن الحـبس مـن اعتنائهم بألفاظه، بينمـا كـان العلمـاء القرويـون يحرصـون علىٰ أن تراعـىٰ ألفـاظ التحبيس، وبالاتجاه الأندلسي أخذ علمـاء فاس فقال صاحب العمل الفاسي:

وروعي المقصود في الأحباس   لا اللفظ في عمل أهل فاس

ولذلك أفتىٰ عبد الرحمن الحائك بجواز صرف مـا جمع من أحباس مكة في إصلاح سور البلد حفاظا علىٰ أمن الناس، وقال إن هذا علىٰ مذهب أصبغ عـن ابـن القاسـم وهو قول ابن المـاجشون، وعندهم أن مـا أريد به وجه الله فلا بأس أن يصرف بعضه علىٰ بعض[3].

---

(1) المدونة الكبرى (7/ 2350).

(2) المعيار للونشريسي (7/ 200).

(3) المعيار الجديد للمهدي الوزاني (8/ 402).ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب 1998.

وفي المغرب تردد الأمر بين إباحة المعاوضات ومنعها بناء على ما يشيع من التعاملات غير السليمة، وقد اختار المولى محمد بن عبد الله المنع فأصدر بتاريخ 4 صفر 1279 ظهيرا بمنع المعاوضات جاء فيه قوله: وقد سددنا الأبواب في وجوه طلاب المعاوضة على أن هذه المعاوضة إنما قال بها من قال بها من العلماء بشروط وأين تلك الشروط؟

وفي شهر رمضان 1334هـ 8 يوليوز 1916 صدر ظهير يبيح المعاوضات لكنه ألزم بحصول الموافقة الملكية على كل المعاوضات الوقفية، وقد كان القصد من هذه التقييدات الاحتياط للوقف حتى لا يهدر.

إن الفقه الإسلامي إذا كان قد أنتج منظومة من الأحكام الوقفية الهادفة إلى حماية الوقف واستغلاله استغلالا أمثل، فإن أمام الفقه الحديث أن يواصل المسعى وينتج فقها مؤطرا للعمليات الجديدة التي قد يكون الموقوف فيها رصيدا ماليا أو منفعة معينة أو أسهما تجارية، وقد يكون المستفيد من الوقف شخصا طبيعيا أو مؤسسة متخصصة أو مركزا علميا أو جامعة أو جائزة علمية أو فئة اجتماعية أو ما سوى ذلك من الجهات التي يعول عليها في أداء رسالة حضارية تحمي عقيدة الأمة، وتصون هويتها وتجهض مخططات مؤسسات عديدة لا تألو جهدا في بث ثقافة الانخلاع والتردي والتشكك والضياع.

إن تفعيل الوقف يحتاج فعلا إلى فقه وقفي جديد يعيش الحاضر ويقترح المبادرات الجديدة ويقرر صورا حضارية لاستغلال الوقف عموما والوقف الذري خصوصا.

التصرفات التنموية للوقف

لقد حرص الفقه الإسلامي على أن يجمع بين خصوصية الوقف وبين تمكينه من كل فرص النمو التي تقتضيها طبيعة الأموال المرصودة لدعم الفعل الخيري.

وقد ناقش الفقه كثيرا من التصرفات التنموية ونظر إليها باعتبار وفائها بروح الوقف ومعناه وبين تحقيقها للنمو الذي يسمح بإدماج الوقف في النشاط الاجتماعي والعلمي للمجتمعات الإسلامية.

صيغ فقهية لتنمية الوقف

لقد كانت أحكام الوقف التي انتهى إليها النظر الفقهي معالم حددت مسار إنتاج صيغ جديدة للوقف من أجل المحافظة على خصوصيته من جهة، ومن أجل تنميته وتمكينه من الإسهام في النشاط الاقتصادي المناسب من جهة أخرى.

ولهذا السبب كان فقه الوقف متطورا ومتجددا بقدر ما تبرز حالات اجتماعية واقتصادية جديدة.

وقد أفرز النظر الفقهي مجموعة صيغ وقفية لم تكن معهودة في ما سبق وأطرها تأطيرا فقهيا وفق المنهج الإسلامي في الاستنباط، وهو منهج يجمع بين احترام النصوص وبين مراعاة المصالح ومالات الأفعال والتصرفات.

وتجدر الإشارة إلى عسر تتبع كل الصيغ التي قال بها الفقه، لكن هذا لا يمنع من إيراد بعض التصرفات التي أقرها الفقه في مساره الطويل وهو يواكب مستجدات الحياة ويراعي متطلبات تنمية الوقف.

إثبات حق الحكر

لقد سبق الحديث عن حرص الفقه على عدم إطالة مدة كراء العقار الوقفي فحدد الحنفية والمالكية خصوصا أمد كراء الأراضي في أربع سنوات وأمد كراء الحوانيت والدور في سنة واحدة، لكنهم لما لاحظوا أن الناس يرغبون عن كراء بعض العقارات لمدد قصيرة لا تمكنهم من استرجاع ما أنفقوه عليها ومن الاستفادة من الاستثمارات المالية التي وظفوها في تلك العقارات، فقد قالوا بجواز كراء العقارات لمدد أطول من شأنها أن ترغب الناس في كراء الوقف حسبما سبقت الإشارة إليه أثناء الحديث عن مدة الوقف.

وبناء علىٰ هذا فقد قال الفقه بجواز تمكين مستغل الوقف من البقاء فيه ما دام مؤديا لثمن الكراء وهو ثمن المثل، ودعي هذا الحق حق الحكرة والحكر أو التحكير. وهو عقد يراد به إبقاء الأرض الموقوفة بيد المستأجر ما دام يدفع أجرة المثل.

يقول عليش متحدثا عن هذا الحق: من استولىٰ عليه يكون عليه لجهة الوقف أجرة للذي يؤول إليه وقف الأرض ويسمىٰ عندنا بمصر حَكَرا لئلا يذهب الوقف باطلا[1].

يقول ابن عابدين: الاحتكار في العرف إجارة يقصد بها منع الغير واستبقاء الانتفاع بالأرض مقررة للبناء والغرس أو لأحدهما[2].

وقال ابن عابدين عن الحَكَر: إنه حق قرار مرتب علىٰ الأرض الموقوفة بإجارة مديدة تعقد بإذن القاضي يدفع فيها المحتكر لجانب الوقف مبلغا يقارب قيمة الأرض، ويرتب مبلغ آخر ضئيل ليستوفىٰ سنويا لجهة الوقف من المحتكر أو من ينقل إليه هذا الحق، علىٰ أن يكون للمحتكر حق الغرس والبناء وسائر وجوه الانتفاع.

وبناء علىٰ هذه النصوص فإن امتلاك الحكر يمنح المستأجر حق الاحتفاظ بالأرض لمدة طويلة من غير أن ينافسه علىٰ كرائها شخص آخر في مقابل كل الإصلاحات والإضافات التي أحدثها المستأجر للأرض المحتكرة.

وحق الحَكر لا يختص بالأرض الحبسية وإنما يثبت في جميع الأراضي حتىٰ لا يلحق صاحبه غبن بسبب منعه من الاستفادة مما قدمه من مال وجهد.

يقول ابن عابدين: الأرض المقررة للاحتكار أعم من أن تكون وقفا أو ملكا[3].

---

(1) فتح العلي المالك للشيخ عليش(2/ 243) دار الفكر.

(2) منحة الخالق على البحر الرائق لابن عابدين (5/ 220) دار الكتاب الإسلامي ط.2. – ورد المحتار على الدر المختار لابن عابدين (9/ 44).

(3) منحة الخالق على البحر الرائق لابن عابدين (5/ 220) دار الكتاب الإسلامي ط.2.

ولقد كان القول بالحكر جوابا عمليا عن التساؤل عن إمكانية إطالة أمد إجارة الوقف، وقد قصد الفقه به إلى تشجيع الناس على استثمار الأراضي الوقفية وإعمارها حينما يطمئنون على أنها لا تؤخذ منهم.

ويؤكد نزوع الفقه إلى استغلال الأرض الوقفية أن الفقهاء قالوا إن المحتكر إذا أهمل الأرض فخرب البناء أو تلف الشجر فإن الأرض تعود للأوقاف، ولا يظل بيد المستأجر حق استغلال الوقف فضلا عن أن يورث عنه، لأن المستأجر أخل بالغاية من العقد فاستوجب الفسخ.

حق الكَدِك

يطلق الكدك أو الجدك في كثير من مصادر الفقه على مسميات متعددة كلها متصل باستغلال العقار من قبل مستغله، فهو يطلق على ما نصب في الحوانيت متصلا بالبناء على جهة البقاء كالبناءات التي يتوقف عليها استغلال بعض الأماكن التجارية كالأدراج المبنية والسقوف الإضافية والخزانات المثبتة وتوصيلات الماء والكهرباء وما شابه ذلك.

يقول ابن عابدين عن هذا النوع: ومثل هذا يقال في الكدك هو ما يبنيه المستأجر في حانوت الوقف ولا يحسبه على الوقف فيقوم المستأجر بجميع لوازمه من عمارة وترميم وإغلاق ونحو ذلك ويبيعونه بثمن كثير[1].

ويطلق الكَدك على ما وضع في الدكاكين غير مثبت مما تقتضيه طبيعة أعمال تجارية ومنها: الرفوف والمكيفات والمصابيح الإضائية والزينة وما إليها.

ويطلق أيضا على الأدوات غير المتصلة بالبناء ومنها: أدوات العمل كأواني الطبخ والأكل بالنسبة للمطاعم والطاولات والكراسي والكؤوس بالنسبة للمقاهي.

---

(1) رد المحتار لابن عابدين (9/ 34).

ويطلق أيضا على المنفعة القابلة للدراهم وهي المعبر عنها بالخلو[1].

ولعل ابن عابدين كان أبرز من توسع في بيان معنى حق الكدك فكتب عنه بحثا مطولا انتهى فيه إلى إلحاق حق لكَدِك بالحُكْرة. وذكر أن معتمر العقار الوقفي إذا اكترى بأجرة المثل فإنه يقر على كرائه، فإن امتنع فإنه ينظر إن كان العقار يؤجر بأكثر من القيمة التي يدفعها المستأجر في حال ما لو أزيلت إضافته فإن العقار يؤخذ منه ويكرى لغيره بأجرة المثل[2].

ومفاد هذا أن المعتمر إذا أدى ثمن المثل فإن العقار يضل بيده لقاء ما أحدثه مما يعرف بالكدك.

لقد تحدث عليش عن حق الكَدِك فقال وهو بصدد حديثه عن حق الخلو ورأى أن الخلو يقاس على الجدِك. يقول عليش: إن الخلو ربما يقاس على الجدك المتعارف في حوانيت مصر[3].

قد ذكر عليش هذا وهو بصدد تقرير إمكان تحبيس الخلو تبعا للأصل، وبناء عليه فلا يمكن أن يصرف ثمن خلو مكان موقوف على مسجد في بناء كنيسة مثلا، لأن الخلو أو الجدك حقوق قائمة تكتسب بالأسباب التي فصلها الفقه.

ومن أنواع الكدك الخاصة ما يحدثه المزارع للأرض المستأجرة من إضافات منها: البناء والغرس وتمرير قنوات الري مما أذن له فيه ويسمى هذا النوع بالكردار وهو في الحقيقة مندرج ضمن مفهوم الكدك[4].

(1) الموسوعة الفقهية مادة كدك (34/ 196) وزارة الأوقاف الكويت 1995.

(2) رد المحتار على الدر المختار (7/ 39).

(3) فتح العلي المالك (2/ 252).

(4) رد المحتار على الدر المختار (7 / 39).

مشد المسكة

سمي هذا الحق بهذا التسمية والمراد بالمسكة التمسك بالعقار حتى لا ينزع ممن بيده، وعبر عن قوة التمسك بمشد المسكة، وهو مأخوذ من الشدة بمعنى القوة أي قوة التمسك[1].

ومشد المسكة هو حق البقاء والقرار في الأرض الموقوفة إذا كانت صالحة للزراعة فأصلحها مستأجرها، وقد رأى ابن عابدين أن هذا الحق ناشئ عن أوامر سلطانية[2].

وحق المسكة ناشئ عن حق الكردار المكتسب عن البناء والغرس واستصلاح الأرض[3].

وعلى هذا فإن حق التمسك بالأرض الزراعية مرتبط باستغلالها، فإذا أهملها المستغل لمدة ثلاث سنوات فإنه يفقد ذلك الحق، وهذا الحق لا يورث بإطلاق وإنما يرثه القادر على خدمة الأرض واستغلالها، وإذا امتلك المستأجر هذا الحق ثم زرع الأرض أجنبي بلا إذن منه فإنه يؤمر بإزالة ما زرعه.

وإذا أراد صاحب هذا الحق التخلي عنه فإنه لا يجوز له أن يبيعه، وإن كان له أن يتنازل عنه لمن يقوم بشرط استصلاح الأرض.

حق الجزاء.

من الحقوق التي أقرها الفقه وهو يسعى إلى تشجيع الناس على استغلال الأراضي الوقفية وتمكينها من توفير الموارد المالية اللازمة للأفعال الخيرية التي رصدت لها إقرار حق الجزاء، وهو عبارة عن تعاقد بين متولي الوقف أو الدولة وبين الأشخاص،

---

(1) رد المحتار (6/ 42).

(2) رد المحتار (6/ 42). محاضرات في الوقف محمد أبو زهرة ص: دار الفكر العربي القاهرة.

(3) الوقف في الشريعة والقانون زهدي يكن ص: 123 دار النهضة العربية بيروت 1388.

يتعهد بموجبه الأشخاص بإنشاء المباني على الأرض الوقفية على أن يؤدوا كراء مناسبا يراعى في تحديده مساهمتهم المالية وحق الوقف في العقار.

وقد نشأت فكرة الجزاء لما أذن المولى إدريس ببناء السور بفاس. وقد قيل إن المولى إدريس لم يترك لنفسه إلا موضع بناء داره ومسجده بإزائها وهو المسجد المعروف بمسجد الأنوار[1].

وعلى هذا فالجزاء كراء مؤبد أو غير مؤبد، وقد دفع إليه زهد الناس في الأراضي الوقفية وفي أراضي الدولة لما كثرت.

وقد أفتى علماء المغرب بجوازه فقال به ابن سراج وابن منظور من علماء الغرب الإسلامي ونصر الدين اللقاني من مصر[2].

ذكر الونشريسي أن ابن منظور سئل عن قضية رجل جزى قاعة من أناس على العادة في ذلك وابتناها دار عمل للفخار وسكنها أعواما ثم إنه بعد ذلك باعها واشترط أن الجزاء هو لأناس سماهم... وبعد ذلك سأل مستحقو الجزاء عن الأرض فوجدوا أن المدة ثلاثون سنة فأجاب ابن منظور: إن الجزاء كراء فيجري فيه حكم الكراء، وإنه لا بد فيه من مدة معلومة ولكنه جرت العادة أن الجزاء يمضي حكمه ويستمر[3]. وقد نص المهدي الوزاني في نوازله على أن الجزاء هو الحَكَر ذاته فقال: والأحكار جمع حَكَر هو المعروف بالجزاء في المغرب[4].

---

(1) زهر الآس في بيوتات فاس عبد الكبير بن هشام الكتاني (1/ 42) تحقيق:د. علي الكتاني منشورات النجاح الدار البيضاء 2002.

(2) الوقف في الفكر الإسلامي (2/ 156) محمد عبد العزيز بن عبد الله ط. وزارة الأوقاف بالمغرب 2002.

(3) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب لأحمد الونشريسي(3/ 37)تحقيق أحمد الشرقاوي إقبال ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب1981.

(4) المعيار الجديد المهدي الوزاني (7/ 466) ط. وزارة الأوقاف والشؤون لإسلامية المغرب 1998.

وقد ساق الونشريسي تفاصيل مناظرة حول موضوع الجزاء جرت بين الفقيهين أبي القاسم التازغردي وأبي محمد عبد الله بن محمد العبدوسي، وقد كان القول النهائي للتازغردي أن الجزاء حق ثابت جرئ به العرف فلا يجوز لوكيل السلطان الذي باع شِقصا من قاعة مشتركة أن يتجاهل حق شريكه في الجزاء[1].

ونص الفقهاء على أن الجزاء تثبت فيه الشفعة بخلاف الجلسة فإنه لا شفعة فيها[2].

حق الجلسة في التعبير المغربي

حق الجلسة حق مكتسب عن استغلال عقار بعد أن يكون المستغل قد دفع مبلغا ماليا يراعي في تحديد القيمة الكرائية، لقد نقل عليش تعريف الأجهوري للخلو الذي يقابل حق الجلسة في التعبير المغربي وعرفوه بأنه اسم لما يملكه دافع الدراهم من المنفعة التي دفع الدراهم في مقابلها[3].

وذكر ابن عابدين نقلا عن ابن عبد الرحمن العمادي مفتي دمشق بأن القول بالخلو الذي يقابل الجلسة يفتئ به مراعاة للعرف وجريان العمل[4].

وأفاد ابن عابدين أن السلطان الغوري لما بنئ حوانيت أسكنها التجار بالخلو[5].

وذكر ابن عابدين أن القول بالخلو لم يكن معروفا في الفقه إلى أن قال به ناصر الدين اللقاني المالكي، وقد بناه على العرف وخرجه عليه[6]. والظاهر أن ما قاله ابن عابدين فيه تقصير في التتبع. يقول البناني في حاشيته على شرح المختصر: وقعت

(1) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب لأحمد الونشريسي(6/ 207).

(2) المعيار الجديد المهدي الوزاني (7/ 466) ط. وزارة الأوقاف والشؤون لإسلامية المغرب 1998.

(3) فتح العلي المالك (2/ 249).

(4) رد المحتار (9/ 35).

(5) رد المحتار (7/ 37).

(6) رد المحتار (7/ 38).

الفتوىٰ من شيوخ فاس المتأخرين كالشيخ القصار وابن عاشر وأبي زيد الفاسي وسيدي عبد القادر الفاسي وأضرابهم أنهم يعبرون عن الخلو بالجلسة، جرىٰ به العرف لما رأوه من مصلحة فيها، وهي عقد كراء علىٰ التبقية[1].

وصورة الجلسة كما تحدثت عنها مصادر الفقه المالكي يمكن أن تؤخذ مما ذكره صاحب التحفة إذ قال: وأما الجلسة وتسمىٰ عند أهل مصر بالخلو فهي كراء محض إذ غايته أن أرض الحبس أو غيرها تكرىٰ لمن يغرسها ويبني فيها بدرهم في السنة مثلا مدة من عشرين سنة أو بدرهم في كل سنة إلىٰ أجل غير محدود، وأن المكترىٰ لا يخرج إلا برضاه لجريان عادتهم بذلك فإذا وقعت عليه زيادة في الكراء فإن شاء أخذه بتلك الزيادة وكان أحق به من الذي زاد عليه، وإن شاء أخذ أنقاضه[2].

ومن آثار امتلاك حق الجلسة أن المكتري لا يسحب منه العقار ما دام مؤديا ثمن كرائه. يقول ابن عابدين: يصير الخلو في الحانوت حقا له فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه منها ولا إجارتها لغيره ولو كانت وقفا. وقد عبر المهدي الوزاني عن موقف الفقه المالكي وهو بصدد إجابته عن سؤال وجه إليه في شأن حق الشريك في بيع حصته، من الجلسة فقال: إن القياس يقضي بثبوت الشفعة في الجلسة إذا باع أحد الشركاء حصته إلا أن عمل القضاة قد جرىٰ بخلافه[3]. ولهذا لا يقضىٰ بالشفعة في الجلسة بخلاف الجزاء الذي تثبت فيه الشفعة.

ومن آثار امتلاك حق الجلسة أنه ينتقل لوارث المالك لها، فقد سئل اللقاني عن الخلو فقال: إذا مات شخص وله وارث شرعي يستحق خلو حانوته عملا بما عليه الناس، وإذا مات من لا وارث له يستحق بيت المال ذلك، وإذا مات شخص وعليه دين ولم يخلف ما يفي بدينه فإنه يوفىٰ ذلك من خلو حانوته[4].

(1) شرح البناني على شرح الزرقاني مختصر خليل (6/ 138) دار الفكر بيروت.
(2) البهجة شرح التحفة لعلي بن عبد السلام السولي (2/ 120) دار الفكر ط...
(3) المعيار الجديد للوزاني (7/ 466).
(4) فتح العلي المالك (2/ 246).

⊠تدبير الوقف وصرف عوائده في ضوء مقررات الفقه⊠

ليست صور التصرف التي عرض لها البحث هي كل التصرفات التي قال بها الفقه وهو يستهدف الجمع بين المحافظة على خصوصية الوقف وبين السعي إلى تنميته وتطويره وإلى الرفع من مستوى أدائه في عالم لم يعد يسمح بتجميد الطاقات المالية أو بتقليص درجة نشاطها الاقتصادي، وقد كان تجدد أحكام فقه الوقف وربط الأحكام بما يحقق المنفعة دليلا على حيوية فقه الوقف ومرونته وقدرته على التعامل مع المستجدات الاقتصادية الطارئة.

ومن غير التصرفات التي عرض لها البحث تصرفات أخرى مثل المرصد الذي هو دين يكون على الوقف تقل أجرته بسببه[1]. ليصرف الدين في تعمير الوقف وإصلاحه وترقيته بعد حصول مستغل الوقف على إذن من متولي الوقف بذلك.

ومنها حق عقد إجارتين، وهو عقد إجارة طويلة الأمد يدفع المستأجر قيمتها معجلة من أجل تعمير الوقف، ثم يدفع المستأجر بعد ذلك أجرة مؤجلة يحددها العقد.

ومنها حق القميص وهو حق خاص يمتلكه مستأجر الرحى الموقوفة يتيح له البقاء فيها واستبقاء ما له فيها من آلات الطحن التي يعسر نقلها إلى مكان آخر.

وحق القميص ليس إلا صورة خاصة من الكدك.

ومنها حق القيمة وهو حق مستأجر البساتين الموقوفة في البقاء فيها اعتبارا لما له من أصول المزروعات ومن بناء الجدران بها.

إن إقرار الفقه لهذه التصرفات لم يكن إلا حلا عمليا لمشكلات عرض لها الوقف لما كثرت عقاراته وصارت معرضة للإهمال والضياع، وقد تجاوز الفقه منطق المبالغة في الاحتياط للمحافظة على شرط الوقف إذا لم يكن ذلك محققا لمقصد الوقف، لأن

---

(1) رد المحتار (9/ 34).

المحافظة على الأموال وتنميتها هي مقصد شرعي هو أعم من الشروط الجزئية إذا لم تكن محققة لمقصد الإسلام في تنمية الأموال.

إن استحضار كل المعطيات التي أفاد منها الفقه وهو يعالج مشكلات الوقف يمكن أن تفيد في بناء تصورات جديدة من أجل تدبير الوقف تدبيرا يأخذ بعين الاعتبار مستجدات الاقتصاد ومتطلبات العمران الحديث وتصاميم المدن وضرورة تقوية الرصيد الوقفي أيضا.

ومن خلال فحص تلك المعطيات يمكن الانتهاء إلى الخلاصات التالية:

إن الأصل أن تحترم إرادة الواقف وتعتبر شروطه ما دامت محققة للمنفعة متجاوبة مع توجهات الشريعة وأحكامها، فإذا طرأ من المستجدات والأوضاع ما يجعل الشروط عائقة دون تنمية الوقف أو مانعة له من الأداء الجيد فإن بالإمكان تجاوزها بعد حصول الإذن بذلك، والملاحظ أن الفقه اشترط تدخل القضاء في حالات كثيرة، وهو ما يجعل القرارات أقرب ما تكون إلى الموضوعية وإلى تحقيق مصلحة الوقف وإلى الإبقاء على شرط الواقف بنوع من الإبقاء.

إمكان التحكم في مدة استثمار الوقف، وتمكين المستثمرين من آماد طويلة تشجعهم على الإقبال على استغلال الوقف وعلى إنجاز استثمارات مالية ضخمة يسترجعونها ويستفيدون من عائدها بطول المدة. وهذا المعطى يستفاد من قول الفقهاء بحقوق الحَكَر والكَدِك والجلسة والجزاء وغيرها.

يمكن اعتماد القول بتوقيت الوقف وإمكان استرجاعه بناء على قول المالكية ومحمد بن الحسن من الحنفية من أجل إحداث أوقاف محددة في الزمن تنتهي بانتهاء تحقق غاياتها التي يحددها الواقف.

أخذا بمبدأ توقيت الوقف يمكن إحداث وقف ذري اجتماعي يرصده الواقف على طبقة أو طبقتين من الأبناء ممن يخاف عليهم التعرض للضياع بسبب عجزهم

الجسدي أو الذهني أو بسبب انعدام خبرتهم وقدرتهم علىٰ تدبير المال خصوصا حينما ينعدم التكافل الأسري ويكون مال العاجزين أن يهملوا أو يودعوا الملاجئ ودور العجزة في أحسن الأحوال.

وفي رصد هذا الوقف علىٰ الذرية إحياء للوقف الذري وتعزيز لعرىٰ التماسك داخل الأسر وطمانة للآباء علىٰ مصائر أبنائهم وأحفادهم، وفي توقيفه وقصره علىٰ طبقة أو طبقتين منع له من تطاول زمنه الذي يؤدي إلىٰ تكاثر المستحقين له، وتعريضه للإهمال والضياع، وقد أخذت قوانين بعض الدول بتحديد الوقف الذري في طبقتين، ومنها قانون الوقف اللبناني[1].

بالإمكان أن يرصد الواقف مؤسسة تجارية أو خدمية أو رصيدا ماليا أو أسهما لتكون وقفا علىٰ طبقة أو طبقتين من ذرية الواقف ذكورا أو إناثا ممن يشتغل بالبحث العلمي أو بالكتابة أو بالتدريس أو بالاشتغال في أي قطاع تتوقف عليه حاجة الأمة. ويمكن أن تتجه هذه المؤسسة إلىٰ استحداث مؤسسات للوقف تعمل بمقتضىٰ قوانين المؤسسات وما تستفيد منه من امتيازات قانونية.

بالإمكان أن يدخل الوقف مع الأفراد أو مع مؤسسات إعمارية في شراكات يوفر لها الوقف الوعاء العقاري بينما تتكفل تلك الشركات بالإعمار والبناء بناء علىٰ ما تقرر من حق الجزاء وامتلاك حق الجلسة. وتحدد مساهمة الشركاء بمبلغ الاستثمار وتكون الاستفادة علىٰ قدر المساهمة في الحالات التي تعد المباني للإيجار وفي الحالات التي تعد للتسويق شريطة أن يكون من مقاصد الوقف إنشاء وقف جديد بثمن البيع.

بإمكان هذه الشركات أن تعمل علىٰ التخفيف من الضغوط الاجتماعية عن طريق توفير السكن الاجتماعي وبناء مقرات للعمل والإنتاج والتجارة لفائدة المستثمرين

---

(1) الوقف في الشريعة والقانون. زهدي يكن (ص: 233).

الشباب ممن يبحثون عن فرص الشغل، كما أن تلك المؤسسات مطالبة بالعمل على الارتقاء بالمظهر العمراني للمدينة الإسلامية وعلى المحافظة على شخصية البناء في المدينة.

بالإمكان أن يعقد الوقف شراكات مع أفراد أو شركات للتجهيز وللتزويد بالمعدات الحديثة وبآلات العمل المتطورة من أجل استغلال بنايات وقفية بعد تحديد قيمة المشاركة ونسبة الاستفادة من عائد توظيف تلك المنشآت أخذا بما تقرر فقهيا من جواز المعاوضة ومن حق الكدك والمرصد.

يمكن للوقف أن يتعامل مع معتمري العقار الوقفي على قاعدة الاستدامة التي عبر عنها حق المرصد ليصرف المبلغ المقترض على تجديد العقارات الوقفية وإصلاحها وتمكينها من الاندماج في النسيج العمراني الحديث للمدن.

ويمكن أن يسهم الوقف في تحقيق نهضة فلاحية أو إصلاح زراعي من خلال توفير الأراضي الفلاحية ومنح الامتيازات المرتبطة بالإصلاح من مثل حق شد المسك والكردار والقيمة وباقي الحقوق الناشئة عن استغلال الأراضي الفلاحية وإصلاحها.

تأسيس وكالة لتدبير الوقف، وهي إدارة منبثقة عن وزارة الأوقاف تتفرغ لإنشاء أوقاف جديدة ولصيانة الموجود منها ولتطوير مشاريع الأوقاف مستقبلا.

⊠صور حديثة ممكنة للتصرف في الوقف⊠

يبدو أن الوقف ما زال خاضعا لأنماط محدودة من التصرف لا تؤهله لأن ينخرط في النشاط الاقتصادي وفي الأداء الاجتماعي الذي يجعل منه عملا حضاريا متميزا يسهم في ترقية الإنسان وإعلاء مستواه المعرفي والاجتماعي، فلا زالت كثير من الحالات التي ترصد لها الأوقاف هي حالات اجتماعية تقتصر على مواجهة الفقر والعوز أو تغطي وظائف دينية محددة مثل توفير الموارد المالية لأجور القيمين الدينيين والقائمين على المؤسسات الدينية عموما.

وتاريخ الوقف يسجل أنه نهض بوظائف حضارية أشمل، فقد نهض بمهمة نشر العلم وتركيز المعرفة في المجتمعات الإسلامية بما خصصه من أموال ضخمة لإحداث المكتبات العامة التي لا زالت محتوياتها نفائس وأعلاقا تفاخر بها الأمة وتشهد على المستوى العلمي للعالم المسلم، كما أن الوقف تكفل بنفقات طلاب العلم وبأجور الشيوخ المدرسين، فكانت بعض الأوقاف ترصد على تدريس علم خاص أو كتاب معين أو توجه للإنفاق على طلبة مدارس معينة أو على أساتذتها. وهذا كله يعني اهتمام الوقف بنشر المعرفة وتأسيس الحضارة وبإعلاء المستوى الفكري والثقافي لأفراد الأمة.

إن الوضع الحالي يقتضي أن يتوجه الوقف إلى توفير أسباب الارتقاء الحضاري ومنها: إنشاء الجامعات ومراكز البحوث والدراسات والمختبرات العلمية ودور النشر ومؤسسات الإعلام الجاد وما إلى ذلك من الساحات التي يقل فيها حاليا دعم الوقف ومساندته.

توسيع قاعدة الموقوفات استصحابا لتوسيع الفقه للموقوفات من وقف العقارات إلى المنقولات والأموال. فيوجه المسلمون إلى وقف الحقوق المعنوية والمنافع، فيقف الباحثون في المختبرات، والمخترعون براءات الاختراع وحقوق التأليف وكل الحقوق

الفكرية على مشاريع علمية وبحثية يؤمل منها أن تخدم البحث العلمي في العالم الإسلامي وتشارك في التقليص من الأمراض والأوبئة التي يذهب ضحيتها أعداد من الناس[1].

إن ترشيد إنفاق الوقف يقتضي استحضار هذه الأهداف والغايات من جهة ويقتضي كذلك ترقية وسائل العمل فيتجاوز الوقف حدود الفعل الفردي إلى إنشاء مؤسسات تنهض بشؤونه وتعمل على استثمار إمكاناته المادية، لأن المؤسسات تستقطب من الخبرة والتجربة ما يجعلها قادرة على استشراف آفاق جديدة ومجالات حديثة للاستثمار والاستغلال.

إن الوضع يقتضي أيضا تسطير برامج للأولويات في مجال ما يجب أن يتوجه إليه الوقف وهذا يقتضي تشكيل لجن من العلماء والخبراء تحدد المجالات والأولويات وتوجه الواقفين إلى أحسن الوجوه وأكثرها نفعا.

في سبيل النهوض بالرسالة الحضارية التي اضطلع بها الوقف عبر تاريخه وفق المستجدات الاجتماعية الحديثة فإنه يتعين أن يجعل الوقف من أولويات انشغالاته الانخراط الجاد والقوي في عمليات تشكيل شخصية المسلم فينخرط في أنشطة المؤسسات الاجتماعية الحاضنة للأيتام ذكورا وإناثا ولذوي الاحتياجات الخاصة وللأطفال المتشردين وللنساء في وضعية صعبة فيكون تدخله بالإعانة على تسيير تلك المؤسسات ودعمها ماديا وأدبيا، فيساعد على توفير متطلبات العيش الكريم والإقامة المناسبة على المستوى المادي وعلى المستوى التربوي التأهيلي، وذلك بالتكفل بأجور مربين مختصين مدركين لأهمية عملهم فيتولون تعويض دور الآباء والأسر من أجل صون الهوية وحمايتها من الضياع. وفي اعتناء الوقف بالجانب الإنساني لنزلاء

(1) الوقف الإسلامي تطوره إدارته تنميته. د. منذر قحف (ص: 183) دار الفكر المعاصر بيروت 2000.

المؤسسات الاجتماعية ما يقيهم من الارتماء في أحضان المنظمات الأجنبية التي تشتغل على استقطابهم وضمهم إلى مشروعها المناهض للإسلام ولهوية الأمة.

ومما لا شك فيه أن مؤسسة الوقف التي هي الرافد الدائم للعلم الشرعي وللفعل الإحساني قد تعرضت لحملات التشويه التي عملت على إخراجها من حركة المجتمع. وقد ركزت بعض تلك الحملات التي اتخذت صبغة دراسات علمية على الممارسات الخاطئة وعلى التصرفات الشائنة لبعض متولي الوقف كما ركزت على حالة الإهمال التي تعرض لها العقار الوقفي مما جعل بعضه نقطا سوداء في المدن الحديثة[1].

وفي هذا الوضع فإن الموقف يقتضي الاشتغال على المستوى الفكري والثقافي من أجل بث الوعي الصحيح بأهمية الوقف وبرسالته، ومن أجل استبعاد المظالم التي انصبت على الوقف. وهذا ما يفرض وضع برنامج متكامل يتوجه إلى المثقفين وإلى أصحاب القرار الإعماري والإداري وإلى الفاعلين الاقتصاديين وإلى المستثمرين من أجل رسم صورة جيدة للوقف في ماضيه الزاهر وفي مستقبله الواعد.

ويمكن اعتماد الخطوات التالية:

- رصد الإنجازات العلمية والاجتماعية التي حققها الوقف من خلال احتضانه لمعاهد العلم وللمكتبات وللمؤسسات الاجتماعية الراعية للأيتام والعجزة والمرضى وذوي الاحتياجات الخاصة.

- وضع كشاف عام لمصطلحات الوقف معززة بالشروح الضرورية لمضامينها الفقهية والعمرانية والاقتصادية وتعميمها على كل الجهات ذات الصلة.

---

(1) مقال العقارات الحبسية بين التشبث بالامتياز والبحث عن بدائل المساهمة في التنمية العمرانية. مولاي عبد السلام شيكري ندوة الأملاك الحبسية مراكش 10 فبراير 2006.

- العمل على استحداث كراسي علمية لتدريس ما يتعلق بالوقف فقها وحضارة على مستويات مدارس تكوين المهندسين ورجال السلطة وتخريج العدول والقضاة والموثقين وعلى مستويات الدراسات العليا في كلية الحقوق.

- إعادة طبع الكتب الفقهية المتخصصة في فقه الوقف مما سبق إخراجه غير موثق ومجردا عن الكشافات الفنية من مثل كتاب الإسعاف في أحكام الأوقاف لإبراهيم بن موسى الطرابلسي الذي طبع بمصر سنة 1902 وكتاب أحكام الوقف لهلال بن يحيى البصري الذي طبع بحيدر آباد سنة 1355هـ وغير هذين الكتابين من الكتب التي تقصتها دراسات متخصصة منها الكشاف الذي وضعه الباحث سامي التوني وطبعته الأمانة العامة للأوقاف وهو مفيد في بابه.

- التحفيز على إنجاز بحوث وأطاريح علمية تتناول الوقف في مستواه النظري وفي واقعه المحلي وتقترح أساليب للمحافظة عليه ولتنميته وتطويره.

- التشجيع على طبع الدراسات المنجزة عن الوقف عموما وعن الوقف في صيغه الحديثة خصوصا، وتعميم ذلك على المؤسسات المهتمة وعلى مؤسسات المجتمع المدني المشتغلة في الحقل الاجتماعي الإحساني، للفت نظرها إلى أهمية إحداث الأوقاف لاستدامة الفعل الاجتماعي.

- إنشاء جائزة عالمية للوقف تمنح لأحسن مشروع وقفي حضاري يؤسس في أي بلد إسلامي.

- تنظيم ندوات عن الوقف في كل الدول الإسلامية من أجل إعادة ثقافة الوقف إلى وعي الأمة.

«الوقف الذري: رؤية جديدة في ضوء المستجدات الاجتماعية والاقتصادية»

إن من أنكى ما منيت به الأمة الإسلامية خلال مرحلة تراجعها الحضاري انقلاب كثير من العبادات والمعاملات التي جعلها الله مداخل لاستصلاح الإنسان ولإنشاء حضارة إسلامية متميزة، إلى رسوم وأشكال مفرغة من المضمون السامي الذي شحنها الإسلام به، حتى إنه ليخيل للمرء أن معظم الأحكام الشرعية قد توحدت في خانة الأفعال التعبدية التي لا يتعقلها الإدراك البشري ليؤديها المسلم غير مهتم بعلتها، وإنما يؤديها فقط لعبر بها عن خضوعه للخالق وعن عبوديته التي ليست مشترطة بفهم كل خطاب.

وعلى الرغم من أن المسلمين يسلمون بمعقولية أحكام المعاملات ودورانها مع العلة وجودا وعدما، وباستهدافها درء مفسدة أو جلب مصلحة، فإنهم مع ذلك قد تجاوزوا هذه الحقيقة المؤطرة للنظر الفقهي في ما كان من قبيل المعاملات، فبرزت لديهم أحكام فقهية أخلت بالحكمة وأهملت مقصد التشريع، فساد الناس فقه ليس عليه سمات مراعاة المصلحة، واعتبار المستجدات وواقع الحال وتحرير المناط وتحقيقه واعتبار المآل.

ولعل مجال الوقف أن يكون أبرز مثال على ما ساد فيه التوقف والثبات، بينما كانت الحياة تتطور اقتصاديا واجتماعيا تطورا سريعا أفرز تعاملات اقتصادية كان بالإمكان أن يستفيد منها الوقف ويحقق بها تنمية لأرصدته وتنمية للمجتمع من حوله.

لقد أراد الشرع الحكيم للوقف أن يكون مؤسسة تحقق العمل الخيري المستدام ولا تتأثر بما تتأثر به المؤسسات التي تعتاش على ميزانية الدولة.

ولقد كان الفقه في فترة ازدهاره وقوة عطائه في المستوى الذي يستجيب لإرادة الشرع ولمتطلبات المجتمع، فابتكر الفقهاء أوجها عديدة، وأنماطا جديدة للوقف

قاصدين إلى تحقيق غايات تنمية الوقف وإلى المحافظة على أصله، واستخدامه الاستخدام الأمثل المحقق لغايات اجتماعية نبيلة.

منشأ الوقف:

لقد نشأ الوقف في رحاب الإسلام ممهدا وموطئا لنشوء النظام الاجتماعي للدولة الإسلامية، ثم رافق الوقف المؤسسات الاجتماعية في كل مراحل وجودها يدعمها ماديا في أداء رسالتها الحضارية.

لقد كان مسجد قباء والمسجد النبوي أول عمل تحبيسي أعلنت به الدولة الإسلامية عن وجدودها عمرانيا، فكان المسجد محققا لتآلف المسلمين وترابطهم الناشئ عن التقائهم يوميا وتمثلهم للتوجيهات النبوية التي صاغت الإنسان صياغة جديدة.

وفي قصة تأسيس المسجد الذي هو أول بناء وقفي في الإسلام يروى أن الرسول ﷺ اختار للبناء أجود وأقوم صور الإنشاء، فبناه على أرض غلامين يتيمين من بني النجار، وقال يابني النجار ثامنوني بحائطكم هذا، فقالوا لا والله لا نطلب ثمنه إلا الله[1].

لكن رسول الله ﷺ أبى أن يأخذ الأرض إلا بثمن، فنقدهم ثمان مائة درهم، ليكون الإسهام المادي المسلمين عاما. وقد أراد ﷺ أن يبني المسجد بأكثر الكيفيات جودة وإتقانا في عهده، فوكل إلى طلق بن علي اليمامي أن يخلط اللبن الذي كانوا يبنون به، وكان عليه السلام يقول لأصحابه قربوا له الطين فإنه أعرف به[2]، إرشادا منه ﷺ إلى وجوب الإتقان والإجادة في ما ينجزه المسلم عموما وفي ما يتقرب به إلا الله خصوصا، وفي ما يراد به أن يكون وقفا طويل الأمد بكيفية أخص.

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب: هل تنبش قبور مشركي الجاهلية. وكتاب البيوع والوصايا. وصحيح مسلم: كتاب المساجد.

(2) الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر (1/ 232).

ولقد حث الرسول ﷺ أصحابه على وقف بعض ممتلكاتهم، فانتدبهم لشراء بئر رومة ووقفها على المسلمين ليسقوا منها، فقال: من يبتاع بئر رومة غفر الله له، فاشتراها عثمان بن عفان بخمسة وثلاثين ألف درهم ووقفها[1]. ووقف أنس بن مالك دارا وكان إذا قدم نزلها، وتصدق الزبير بن العوام بدوره، وجعل للمردودة من بناته أن تسكن غير مضرة ولا مضر بها، فإذا استغنت بزوج فليس لها حق.

وقد أصاب عمر أرضا بخيبر[2] فسأل النبي ﷺ عما يفعل فيها فقال: أصبت أرضا لم أصب مالا أنفس منه فكيف تأمرني به؟ قال: إن شئت حبست أصلها لا يوهب ولا يورث في الفقراء والقربى والرقاب وفي سبيل الله والضيف وابن السبيل، لا جناح على من وليها أن يأكل منها أو يطعم صديقا غير متمول[3]. وتصدق عمر بأرض تدعى ثمغا توجد على بعد ميل من المدينة[4]

وتصدق بماله بوادي القرى وجعله حبسا[5]، وجعل ابن عمر نصيبه من دار عمر لذوي الحاجات من آل عبد الله[6]، ووقف أبو بكر الصديق دارا له بمكة على ولده، ووقف علي بن أبي طالب أرضا بينبع، ووقفت فاطمة وعائشة ورافع بن خديج وجابر وأم سلمة[7]

وعمرو بن العاص وطلحة والزبير وخالد بن الوليد[8].

---

(1) صحيح البخاري. كتاب الوقف، باب من وقف أرضا أو بئرا أو اشترط لنفسه.
(2) فتح الباري لابن حجر شرح حديث من وقف أرضا (6/ 336).
(3) المغني لابن قدامة (6/ 204) دار الفكر بيروت. 1984.
(4) المبسوط لشمس الدين السرخسي (12/ 31) دار الفكر بيروت 1989.
(5) المحلى بالآثار لابن حزم (9/ 180).
(6) الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف. د. بدوي عبد الصمد الطاهر (3/ 1281).
(7) المحلى لابن حزم (9/ 180).
(8) المغني لابن قدامة (6/ 206).

ويبدو أن عمر كان يريد أن يشيع في الناس هذا النوع من التبرع فكتب وقفه وأشهد عليه، فلذلك قال جابر: فلم يبق بيت من الصحابة إلا وقف أرضا تأسيا بفعل عمر رضي الله عنه.

لقد كانت هذه بعض شواهد وقوع الوقف في بدايات نشأة الدولة الإسلامية، وهي تشهد أيضا على شيوع عمليات الوقف مما جعلها مكونا من مكونات النشاط الاجتماعي التضامني في المجتمع المسلم.

وتأسيسا على النصوص المتناولة لقضايا الوقف نشأ فقه الوقف وتفرع في الجزئيات وتوسع في التطبيقات، تبعا لبروز حاجات اجتماعية اقتضت أن يوفر لها الوقف موارد مالية قارة.

لقد شاع الوقف في المجتمعات الإسلامية إلى أن بلغ الرصيد العقاري ثلث العقارات والضياع التابعة لبعض المدن الإسلامية.

وقد كانت أموال الوقف في المغرب وفي فاس تحديدا توضع في بيت خاص يدعى ببيت المال، وكان أبو عنان من ملوك الدولة المرينية قد أمر بأن يوضع لذلك البيت قفلان يكون أحدهما بيد القاضي والآخر بيد خطيب مسجد القرويين، وكان دخل أوقاف مسجد القرويين مائتي درهم يوميا، وأصبحت أموال الأوقاف تربو على أموال الدولة في بعض الأحيان، فكان الحكام يستدينون من أموال الأوقاف.

لقد صور الحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الإفريقي الذي عاش في القرن العاشر الهجري (901- 957) في كتابه وصف إفريقيا الحالة المالية لوقف جامع القرويين، فذكر أن أجرة قابض إيرادات المسجد الوقفية كانت مثقالا عن كل يوم، ويساعده في عمله 6 كتاب، أجرة كل واحد منهم 6 مثاقيل شهريا، ومعهم 6 آخرون يستخلصون أكرية الدور والدكاكين وغيرها، وينال كل واحد منهم 5٪ من المبلغ المستخلص، وللقابض علاوة على أعوانه السابقين 20 من المساعدين الذين يترددون على البوادي ليستخلصوا مستحقات الرباع الفلاحية، وكانت مداخيل أوقاف

القرويين تبلغ مائتي مثقال يوميا، وكان نصفها يصرف في وظائف المسجد ويصرف الباقي على متطلبات المساجد التي لا أوقاف لها.

ويقدم صندوق أوقاف القرويين مساعدات لكل ما هو ضروري من أمور الصالح العام بالمدينة لأن الجماعة لم يكن لها دخل تمول بها أعمال صيانة المدينة[1].

وقد يعطي فكرة عن ممتلكات جامع القرويين بفاس أن تعلم أن قاضي فاس عند ما شب حريق في سجلات الأوقاف عام 723 أمر بضم كل أملاك فاس إلى الأوقاف، إلا ما كان لأصحابه رسم تملك أو أقاموا عليه شهادة بذلك[2].

لقد كتب د. JOSEPH LUCCIONI كتابا عنونه بـ: «المؤسسات الدينية الأحباس بالمغرب» استعرض فيه حالة الوقف إلى حدود سنة 1956 أي إلى فترة استقلال المغرب وذكر أن الأوقاف كانت تمتلك بعض معادن الملح[3]. كما كانت تملك رباعا بالبوادي وعقارات بالمدن.

كما كانت الأوقاف تنتظم وقف كل أسماك الشابل التي توجد بنهر أبي رقراق قرب الرباط[4].

الوقف الإسلامي مشروع حضاري

لست أجدني مدعوا في هذا الحيز إلى أكثر من الإشارة المقتضية للوظائف الاجتماعية التي قام بها الوقف الإسلامي اكتفاء بالدراسات الكثيرة التي توقفت طويلا عند جزئيات وعينيات من الوقف.

---

(1) وصف لإفريقيا للحسن بن محمد الوزان ترجمة محمد حجي، محمد الأخضر (1/ 225)ط. دار الغرب الإسلامي بيروت. ط: 2. 1983.

(2) توظيف الوقف لخدمة السياسة الخارجية في المغرب. د.عبد الهادي التازي (ص: 64). منشورات المركز الثقافي الفرنسي بدمشق.

(3) Les Fondations Pieuses Habous au Maroc Joseph Luccioni 122.

(4) Les Fondations Pieuses Habous au Maroc Joseph Luccioni 122.

وحسبي أن أنتهي إلى ضرورة الوعي بأهمية الوقف ومكانته في حاضر المسلمين، وهم يقفون في ظرف يشهد قمة التدافع الحضاري والثقافي الذي تقف فيه الجهات المناوئة للإسلام في وضع تمتلك فيه قدرات مالية وكفاءات بشرية تنهض بمشروعها.

ويمكن تصنيف الأوقاف على كثرتها وتنوعها إلى الأصناف التالية:

- وقف ديني وثقافي يراد منه أن يسند وظائف المؤسسات الدينية والعلمية.
- وقف أهلي يراد منه توفير دخل قار لقرابة المحبس ولذريته خصوصا.
- وقف اجتماعي يوفر أرصدة مالية للقيام بوظائف اجتماعية وحضارية عديدة.

وبما أن هذه المساهمة تتوخى إبداء وجهة نظر في نوع خاص من الوقف، هو الوقف الذري الذي أرى أن محاولات إصلاحه قد جارت عليه إذ أخذت بأيسر الحلول فألغته في نظم وقفية لدول إسلامية كثيرة فزالت بزواله خدمات جليلة كان بالإمكان أن تؤديها لفائدة المجتمع لو أنه طور وفق مستجدات الحياة الاقتصادية والسياسية.

لذا فإني أحصر الحديث في هذا النوع من الوقف آملا أن يكون في هذه القراءة ما يطرح أسئلة ويثير نقاشا قد يدفع إلى إعادته إلى الواجهة.

إن الحديث عن الوقف الذري أو الأهلي أو المعقب كما يسمى في بعض المصادر الفقهية يستدعي تناول عدة جوانب منه على ضوء مشروعيته التي تشهد لها نصوص عديدة، وعلى ضوء الحاجة إليه اعتبارا لمستجدات اجتماعية واقتصادية أصبحت تستدعي إحياءه وتنظيمه وتطويره وإلحاقه بالشبكة الاقتصادية للبلاد الإسلامية.

إن الحبس المعقب قد وقع فعلا ضحية فقه غير موفق سمح باستعماله استعمالا سقيما أساء إلى الأسرة المسلمة عموما وإلى المرأة خصوصا، وإلى الرصيد العقاري الوقفي وإلى صورة الوقف كله يكفيه أخص، إذ أصبح الوقف قرين الخصومة الدائمة

بين من يستفيدون ومن لا يستفيدون من أفراد الأسرة الواحدة، كما اعتبر مسؤولا عن المظهر العمراني الشائه الذي تضفيه العقارات الوقفية المهملة على صورة المدينة الإسلامية، وهذا ما يفرض إعادة النظر في قضية الوقف الذري يفرض حلول ناجعة لإبقائه على النحو الذي يسهم في التنمية الاجتماعية والاقتصادية للبلاد الإسلامية وفي تحقيق جمالية المدينة الإسلامية.

مشروعية الوقف الذري

تثبت النصوص المؤسسة لمشروعية الوقف عموما أن بعضه كان خاصا بالأقربين المتصلين بالواقف بعلاقات عائلية، وعلى الأولاد منهم بكيفية خاصة، وقد يكون الوقف خالصا للقرابة، وقد يكون وقفا مشتركا بينهم وبين كثير من أوجه البر.

إن نصوص التحبيس على الذرية كثيرة متوافرة في خطاب الشرع وفي الفتاوى الفقهية المستنبطة منه.

روى البخاري أن عمر بن الخطاب أصاب بخيبر أرضا فأتى النبي ﷺ فقال: أصبت أرضا لم أصب مالا قط أنفس منه فكيف تأمرني به؟ قال إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، فتصدق عمر على أنه لا يباع أصلها ولا يوهب في الفقراء والقربى والرقاب وفي سبيل الله والضيف وابن السبيل، ولا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقا غير متمول فيه[1]، والمراد بالقربى في الحديث قرابة عمر كما ذهب إليه العلماء اعتمادا على أن قرابة رسول الله ﷺ الذين قد ينصرف إليهم اللفظ ليسوا من أهل الصدقة[2].

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الوقف، باب: كيف يكون الوقف. صحيح مسلم. كتاب الوصية، باب الوقف. صحيح مسلم. كتاب الصدقة والهبة والحبس. باب ما جاء في الحبس.

(2) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأحمد بن عمر القرطبي (4/ 602) دار ابن كثير بيروت1999.

وتصدق الزبير بن العوام بدوره وقال هي للمردودة من بناته أن تسكن غير مضرة ولا مضر بها فإن استغنت بزوج فليس لها حق[1]، وفسرت المردودة بالمطلقة[2].

وتصدق أبو بكر رضي الله عنه بدار على ولده، ووقف عمر ربعه عند المروة على ولده، وتصدق سعد بداره بالمدينة وبدار بمصر على ولده، وتصدق عمرو بن العاص بأرضه المعروفة بالوهط وبداره بمكة على ولده، ووقف حكيم بن حزام داره بمكة وبالمدينة على ولده[3].

إن هذه الشواهد وأخرى غيرها تشهد لاعتماد الإسلام للوقف الذري الذي تدفع إليه رغبة مزدوجة في نيل ثواب الوقف من جهة وفي حماية الذرية والقرابة من الحاجة والفقر من جهة أخرى، خصوصا في ظل تقلب الأوضاع الاقتصادية وجهل الموقوف عليهم بطرق تنمية المال واستثماره.

وقد نشأ عن هذه الأدلة الشرعية فقه وقفي لم يخل منه كتاب من الكتب الفقهية المستوعبة، ولم يفتأ هذا الفقه ينمو ويتطور بفعل الاجتهاد الذي تستدعيه صور جديدة من التعامل كان الفقه يجيب عنها فيقول بالإباحة أو بالمنع، تبعا لما يتضمنه ذلك التصرف من موافقة لمقاصد الشرع من الوقف أو مخالفته لها.

وإذا كان الوقف الذري ماذونا به بل ومرغبا فيه، فإن الفقه الإسلامي قد ظل يتخوف من أن تطغى عليه عاطفة جانحة تغري بالتحبيس على أحد الأبناء على حساب إخوانه تفضيلا له وانحيازا إليه مما يخلق اهتزازا واختلالا عنيفا في بناء الأسرة جراء إحساس بعض الأبناء بالدونية وبالحرمان.

ولقد وقع فعلا ما كان متخوفا منه إذ اتخذ البعض الوقف الذي أريد له أن يكون سبيلا إلى فعل الخير، ذريعة إلى الالتفاف على أحكام الشريعة الإسلامية في الإرث،

(1) صحيح البخاري، كتاب الوقف، إذا وقف أرضا واشترط لنفسه.
(2) كتاب المغني لابن قدامة، باب الوقف.
(3) المغني (6/ 208).

فحبس بعض الناس على الذكور من الأولاد وحرموا الإناث، ووجدوا فقها سقيما يساعدهم على ذلك، رغم أن هذا السلوك وذلك الفقه يصادمان نصوصا عديدة حذرت من الميل واعتساف العدل في العطاء.

روى البخاري والنسائي عن النعمان بن بشير أنه قال: إن أباه أتى به رسول الله ﷺ فقال: إني قد نحلت ابني هذا غلاما كان لي. فقال رسول الله ﷺ أكل ولدك نحلته مثل هذا؟ قال لا فقال رسول الله ﷺ فأرجعه. وفي رواية فرده.

وفي رواية أفعلت هذا بولدك كلهم؟ قال لا. قال: اتقوا الله وأعدلوا في أولادكم فرجع أبي فرد تلك الصدقة[1].

وقد حمل طاووس ومجاهد والثوري وأحمد وإسحاق ذلك النهي على التحريم وأنه إن وقع فسخ، ورآه آخرون من باب الكراهة، استنادا منهم إلى رواية. يقول فيها الرسول ﷺ فأشهد على هذا غيري[2].

ويؤكد موقف الرفض لاستثناء البنات من الوقف أن المصادر الأولى للفقه قد عبرت عنه.

جاء في المدونة عن عمرة بنت عبد الرحمن أن عائشة رضي الله عنها كانت إذا ذكرت صدقات الناس اليوم وإخراج الرجال بناتهم منها تقول: «ما وجدت للناس مثل اليوم في صدقاتهم إلا كما قال الله عز وجل: ﴿وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَآءُ﴾[3]».

---

(1) صحيح مسلم. كتاب الصدقة والهبة والحبس. باب فيمن نحل بعض ولده دون بعض.

(2) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأحمد بن عمر القرطبي (4/ 585) دار ابن كثير بيروت1999.

(3) سورة الأنعام الآية: 140.

قالت عمرة والله إنه ليتصدق الرجل بالصدقة العظيمة على ابنته فترى غضارة صدقته عليها، وترى ابنته الأخرى وإنه ليعرف عليها الخصاصة لما أبوها حرمها من صدقته. وإن عمر بن عبد العزيز مات حين مات وإنه يريد أن يرد صدقات الناس التي أخرجوا منها النساء[1].

ولما كان من عزم عمر بن عبد العزيز أن يرد الأوقاف التي استثنبت منها النساء، فإن ذلك يشير إلى توجيهه لنصوص النهي على أنه كان يذهب بها مذهب الحرمة.

وقد اتجهت طائفة من الفقهاء إلى منع تخصيص الذكور بالتحبيس، فكان أحمد يرى أن هذا النوع من الوقف باطل فإذا وقع فإنه يرد[2] اعتمادا على قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾[3].

واختلف قول الفقهاء في المراد بالتسوية فرأى جماعة من متقدمي المالكية وابن القصار أن المراد بها إعطاؤهم حصصا متساوية للذكر مثل حظ الأنثى، وذهب عطاء والثوري ومحمد بن الحسن وإسحاق وابن شعبان من المالكية إلى أن التسوية تتم بإعطائهم للذكر مثل حظ الأنثيين على قسمة المواريث[4]، وقد رأى أحمد أن إعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين يصح في الثلث من مال المحبس، وقد روي عن أبي عبد الله ولد الإمام أحمد أنه قال: سمعته (يقصد أحمد بن حنبل) وقد سئل في الرجل يوقف ثلثه على أولاده أجمعين بالتسوية فقال: هو عندي جائز ليس هو عندي بمنزلة الوصية، الوقف عندي جائز لأنه ليس هو شيء يملكونه ولا يستطيعون أن يبيعوه[5] وكان أحمد يقول: أهل المدينة يقولون في الوقف مالك وأصحابه مثل ما قلت[6].

---

(1) المدونة (4/ 423) دار الكتب العلمية بيروت.

(2) الإشراف للقاضي عبد الوهاب (4/ 1288).

(3) سورة النحل الآية: 90.

(4) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (4/ 585).

(5) كتاب الوقوف من مسائل الإمام أحمد لأحمد بن محمد الخلال (1/ 336) مكتبة المعرف الرياض 1989.

(6) كتاب الوقوف من مسائل الإمام أحمد لأحمد بن محمد الخلال (1/ 336).

وحكىٰ ابن قدامة أن الإمـام أحمد جعل التحبيس علىٰ قسمة المواريـث مـن بـاب المستحب، وأنه أجاز التسوية المطلقة بين الذكور والإناث، وهو المحفوظ في مذهب أحـمد[1].

وذهب أحمد أبعد من هذا لما رأىٰ أنه يجوز أن يعطىٰ الإبـن أكثـر مـن البنـت، وأن تعطىٰ البنت أكثر من الإبن إذا لم يكن ذلك علىٰ سـبيل الأثـرة، وذلـك كـأن يكـون أحدهما أكثر حاجة من أخيه بأن يكون للإبن أبناء كثيرون أو أن يكون للبنـت أبنـاء كثيرون فيوقف عليها ويزيدها بقدر عيالها[2].

وعلىٰ الإجمـال فـإن النـصوص الداعيـة إلىٰ إشراك الفتيـات في الوقـف وتـسويتهن بإخوانهن علىٰ سبيل قسمة الإرث أو علىٰ سبيل المماثلة نصوص كثـيرة تفـصح عـن اتجاه التشريع الإسلامي إلىٰ منع حرمـان المرأة من التحبيس.

إدارة الوقف الذري

إن المقتنع بحكمة التشريع الإسلامي لا يخامره شـك في أن الوقـف الـذري الـذي تحكمـه نـصوص شرعيـة كثـيرة، لابـد أن يحقـق أهـدافا سـامية لـصالح الأفـراد والجمـاعات، إذ من المستحيل أن يخلو التشريع من حكمة علمها من علمها وجهلهـا من جهلها، وإنه يكفي في إثبات أهمية الوقف وجدواه أن يكـون القـصد منـه حمـاية الذرية والقرابة من غائلة الفقر والحاجة، وذلك بتثبيت دخـل قـار خـصوصا في ظـل انعدام أي صورة للحمـاية الاجتمـاعية للفقراء والمحتاجين.

ويكفي في تأكيد أهمية الوقف الذري أن توجد حالات اجتمـاعية يكون فيها بعض أفراد الذرية عاجزين عن تدبير المـال، كأن يكونوا معوقين جسديا أو ذهنيـا، ليكـون الحبس الذري بالنسبة إليهم قائمـا مقام الحمـاية الاجتمـاعية التي تؤديها المجتمعات

(1) المغني لابن قدامة (6/ 232-237).

(2) كتاب الوقوف من مسائل الإمـام أحمد لأحمد بن محمد الخلال (1/ 337).

المعاصرة عن طريق تجميع ذوي الاحتياجات الخاصة في ملاجئ للعجزة وفي مؤسسات للأمراض العقلية تنعدم فيها كثير من شروط الحياة الكريمة، وقد كان بالإمكان أن يظل هؤلاء العجزة والمعوقون بين ذويهم لو توفر لهم دخل ثابت يدره عليهم حبس قار خاص بهم.

ج محاولات إلغاء الوقف.

إنه إذا كان التطبيق السيء لأحكام الوقف أدى إلى تفتيت العقار الموقوف وتجزئته أجزاء صغيرة لا ينتفع بها أحد، وإلى إفراز مشكلات عمرانية نتيجة لإهمال العقار الوقفي وعدم إصلاحه وتجديده، فإن هذا يدعو إلى تفعيل فقه الوقف وإلى إعمال كل الإمكانات والحلول التي اقترحها الفقه القديم، وإلى اقتراح حلول جديدة على ضوء إدراك أحكام الوقف ومقاصده، واعتبار ما جد من أنواع المعاملات الاقتصادية التي تمنح فرصا جديدة لتوظيف الوقف توظيفا تنمويا لا يخلف آثارا جانبية سيئة.

لقد استغل بعض الناقمين على الوقف الإسلامي عموما ما أفضى إليه التطبيق السيء للوقف من التردي والهبوط، ابتداء من تصرف القيمين عليه، إلى جمود وضعه الاقتصادي إلى إهمال عقاراته جراء ازدحام المستحقين له على الجزء القليل منه، فطالب بإلغاء الوقف كله، أو بإلغاء الوقف الذري منه على الخصوص.

وقد كان إلغاء الوقف كله جزء من حرب اقتصادية استنزافية شنها خصوم الإسلام قاصدين إلى شل أهم رافد مادي يمول مشاريع التوعية الدينية، ويحافظ على رسالة مؤسسات العبادة والمعرفة الإسلامية، وقد كان في عمق وعيهم أن تقليص الوعاء الوقفي يعوق كل الوظائف التي يؤديها الوقف، ومن ثم راحوا ينتهبون الأراضي الوقفية بوضع تصاميم عمرانية حضرية يستنزف فيها العقار الوقفي في شق الطرق وفي إحداث ميادين عامة، وفي إنشاء مرافق عمومية كالمدارس والمستشفيات، وفي

إنشاء الملاعب والمنتزهات التي لا تدعو ضرورة ولا حاجة إلى أن تكون موجودة على الأماكن التي وضعت عليها، وقد توهم المخططون الكائدون أن الطابع الاجتماعي العمومي للمنشآت التي يشيدونها على الأرض الوقفية يمكن أن يوري عن قصدهم الحقيقي وعن سعيهم إلى تحجيم دور الوقف الإسلامي.

إن المتأمل والمتابع لشأن الوقف الذري لا يمكن أن ينكر ما أصاب الوقف الذري من الخلل الذي يأباه الإسلام، لكن هذا لم يكن يستدعي أكثر من بحث عن أسباب الخلل ومعالجتها في الموضع علاجا يستبقي الوقف ويصلحه، وإلا فما أكثر المؤسسات الاجتماعية التي أبان تسييرها عن خلل في نظمها الأساسية فاستدرك ذلك بإصلاح القوانين المنظمة وبتحيينها، ويمكن أخذ أمثلة من أنظمة نظام الضمان الاجتماعي ومؤسسات الإعمار وما اعتراها من الخلل الذي لم يدفع إلى القول بالاستغناء عنها.

لقد بدأت محاولات إنهاء دور الوقف مبكرة في العالم الإسلامي، وكان من أبرزها خطوة محمد علي في هذه السبيل، فقد قدم لمشروعه بتوجيه رسالة إلى الشيخ محمد بن محمود الجزايرلي مفتي الحنفية بالإسكندرية[1]، وقد جاء في نص الرسالة قوله: ما قولكم فيما إذا ورد أمر أميري بمنع إيقاف الأماكن المملوكة لأهلها سدا لذريعة ما غاب عن العامة من التوسل به لأغراض فاسدة، ومن حرمان بعض الورثة والمماطلة بالديون في الحياة وتعريضها للتلف بعد الممات؟ هل يجوز له ذلك؟ ويجب امتثال أمره؟ أم كيف الحال أفيدوا[2].

(1) الوقف في الشريعة الإسلامية. زهدي يكن (ص: 223). دار النهضة العربية بيروت 1388.

(2) الوقف في الفكر الإسلامي محمد بن عبد العزيز بنعبد الله (2/ 254). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب 1996.

وقد أجاب الشيخ الجزايرلي بما كان أبو حنيفة يراه من عدم لزوم الوقف إلا بعد الوفاة في حد الثلث، وإن كان الحنفية أنفسهم ردوا مذهب أبي حنيفة. وأورد الجزايرلي كذلك، رأى محمد بن الحسن الذي يذهب إلى أنه لا بد من تسليم الوقف إلى متول يتولاه[1].

وخلاصة مذهب الحنفية أن الوقف لا يلزم عند أبي حنيفة إلا بحكم الحاكم، فيما يرى محمد بن الحسن لزومه بعد أن يسلمه إلى متول يتولاه، بينما يذهب أبو يوسف إلى لزومه بمجرد التصريح بما يفيد التحبيس[2]، وقد خلصت فتوى الجزايرلي أخيرا إلى إمكان إلغاء الوقف الأهلي اعتبارا لما آل إليه وضعه من المفاسد. وأصدر محمد علي أمرا يمنع الأوقاف الأهلية فأضيف رصيدها إلى جملة الأملاك التي وضع عليها محمد علي اليد لفائدة الدولة ما بين سنتي 1809-1815 وقد انتهى به الأمر أخيرا إلى منح كثير من أتباعه ومساعديه الكثير من العقارات التي كانت وقفية، فاستفاد من هذا العطاء كبار الأعيان والموظفين وضباط الوحدات الألبانية والكردية والشركسية والتركية[3].

وقد عرفت الساحة الفكرية المصرية نقاشا حادا حول موضوع الوقف في بدايات القرن العشرين وناقش البرلمان المصري في سنة 1926 مقترح إلغاء الوقف كلية أو إلغاء الوقف الذري منه خاصة.

وقدم أحمد رمزي بك مشروع قانون يقع في 27 مادة ينص على إلغاء الوقف الأهلي، فعقب الشيخ بخيت على المشروع ودحض فكرة إلغاء الوقف الأهلي، ووافق العلماء على وجوب الإبقاء عليه.

(1) المبسوط لشمس الدين للسرخسي (12/ 22).

(2) شرح فتح القدير كمال الدين ابن الهمام على الهداية (6/ 188) دار الكتب العلمية بيروت 1995 وبدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني (8/ 391) دار الكتب العلمية بيروت 1997.

(3) الوقف في الفكر الإسلامي (2/ 257) ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.

وتبنىٰ الأحرار الدستوريون في مصر خلال سنتي 1926-1927 قضية إصلاح الوقف إصلاحا شموليا.

واستمر العمل بالوقف الأهلي حتىٰ جاءت ثورة يوليو فألغته ونظمت الوقف الخيري، وأصدرت القانون رقم 180/ 1952 الذي ألغي ما كان موجودا من الأوقاف الأهلية ومنع إحداث أوقاف أهلية جديدة(1).

وفي سنة 1966 قامت وزارة الأوقاف المصرية بتصفية ما تبقىٰ بيدها من أوقاف أهلية لم يسترجعها أهلها.

وفي سنة 1949 ألغت سوريا الوقف الذري.

وفي 10 مارس 1947 صدر في لبنان قانون منظم للوقف الذري(2).

وفي المغرب استطلعت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية آراء المجالس العلمية ورابطة علماء المغرب حول موضوع تصفية الحبس المعقب (الوقف الذري) ثم أعدت مشروع ظهير لتصفية الحبس المعقب وصدر الظهير في 8 أكتوبر 1977 مشتملا علىٰ 8 فصول. وقد نص الظهير علىٰ أنه يمكن لمن أقام حبسا معقبا أن يتراجع عنه في ما يخص الحصة المخصصة لذريته دون الحصة المخصصة لأعمال البر (الفصل 2).

إن الحبس المعقب يمكن أن يصفىٰ بمبادرة من السلطة المكلفة بالأوقاف (الفصل 3).

إن الأوقاف العامة تستحق نسبة 1/ 3 من الحبس المعقب الذي يصفىٰ، إلا إذا تعلق الأمر بدار يسكنها المحبس عليهم لا يملكون غيرها، أو بقطعة أرضية لا تتجاوز مساحتها 10 هكتارات، وكانت هي مورد عيش المحبس عليهم (الفصل 5).

---

(1) عرض المستشار طارق البشري في المؤتمر السنوي الثالث للبحوث الدراسية المنعقد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.

(2) أحكام الوقف. زهدي يكن. (ص: 6).

إن الورثة إذا كانوا على قيد الحياة يقسم بينهم ثلثا الحبس ذكورا وإناثا وفق قسم الفريضة، وإذا انقرضوا قسم الثلثان من الحبس المعقب على المستفيدين وفق حصص كل منهم في رسم التحبيس (الفصل 6).

وتجدر الإشارة إلى أن ظهير تصفية مشاكل الحبس المعقب لا ينص على منع إقامة حبس معقب جديد لأن القصد منه كان التخلص من الحبس الذي آل أمره إلى مشاكل أسرية وعمرانية لا غير.

ولنا بعد هذا أن نسأل هل كان ضروريا إلغاء الوقف الذري إلغاء نهائيا في الأنظمة التي ألغته ولم تعدله؟ وهل كان الحبس المأذون به شرعا خاليا من أي إيجابية تبرر وجوده وبقاءه؟ ألا يمكن أن تكون الأمة قد ضحت بهذه الإيجابيات في مقابل أن تتخلص من مشاكله؟ ألم يكن إصلاح الوقف الأهلي أكثر صوابا من الإجهاز على نظام تشهد له نصوص كثيرة؟ وهل كانت إرادة الإصلاح هي الباعث الحق على إزالة الوقف الذري؟

ألا يشعر المسلون بالحسرة على استعجالهم وقد رأوا أمما غير إسلامية تنشئ أوقافا ذرية في صور جديدة وتمنحها من الإعفاءات الضريبية ما يمكن أن تسهم به في التغطية الاجتماعية وفي التنمية الاقتصادية؟

هذه أسئلة وغيرها كثير ترد على ذهن الإنسان، ويقتضي التحرر من إسار المتابعة غير المتبصرة ومن التقليد الجديد إعادة النظر في الموضوع.

إن الإنسان الذي تعود من أحكام الشريعة الإسلامية تحقيقها لمصالح الإنسان لا يمكن أن يدفع عن ذهنه استبعاد أن يشرع الشارع الحكيم أمرا خاليا من المصلحة مشتملا على مفاسد كثيرة.

وواقع الأمر أن المصلحة قد تلابسها مفسدة جزئية لا تقوى قوة المصلحة، كما أن المفسدة قد ترافقها مصلحة جزئية لا تقوى قوة المفسدة.

والإسلام يعتبر الغالب من الأوصاف فما غلبت عليه المصلحة كان صالحا ومأذونا به، وما غلبت عليه المفسدة كان فاسدا ومنهيا عنه، ويتأيد هذا بقول الله تعالى عن الخمر والميسر: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾[1] ولأجل اعتبار الأعم الأغلب كانت الخمر والميسر محرمين، استمساكا بالوصف الأظهر والأغلب وإهدارا للأضعف.

إن الذي يبدو جليا هو أن إلغاء الوقف الذري قد تم في ظل أوضاع فكرية طغى فيها مد تغييري اعتبر التخلص من كل ما هو أثيل سبيلا إلى الدخول إلى عصر النهضة.

كما أن ذلك الإلغاء قد حكمته نظرة تجزيئية للوقف غير مومنة بقدرة الاجتهاد على إصلاح ما هو خلل واستبقاء ما هو نافع.

إن إعادة النظر في قضية الحبس الذري أصبحت متأكدة في ظل مستجدات اقتصادية واجتماعية وسياسية كثيرة تخلت فيها الدولة الحديثة عن كثير من وظائفها الاجتماعية.

إن الدولة الحديثة أصبحت تكل الكثير من مهام الحماية الاجتماعية إلى منظمات المجتمع المدني، وإلى مؤسسات التضامن القطاعية ويوما عن يوم يتجه المجتمع الدولي إلى تخويل المجتمع المدني كثيرا من مسؤوليات رعاية المحرومين وذوي الاحتياجات الخاصة والمهمشين وغيرهم.

وإذا كان إشراك المجتمع في التكفل الاجتماعي أمرا حسنا، فإن الأحسن منه أن تمكن الأسرة من أن تحتاط لنفسها ولأفرادها من التعرض لحالات الحاجة والفقر بعد وفاة الآباء في ظل استمرار الاهتزازات الاقتصادية التي تنتج عن إفلاس كثير من المشاريع التجارية، وعن تسريح العمال نتيجة استغوال العولمة التي لا يقابلها عند

(1) سورة البقرة الآية: 217.

المسلمين نشاط اقتصادي مؤهل وقادر على المنافسة، لقلة الخبرة من جهة ولاستحواذ القوى العظمى على الأسواق في مقابل ما تقدمه للأنظمة من قروض ومن مساعدات أمنية، ومن دعم سياسي في المحافل الدولية.

لقد تفطن الغرب إلى أهمية الوقف الأهلي وقدرته على الإسهام في الحماية الاجتماعية، فصار يعتمده أسلوبا ناجعا في المقاربة الاجتماعية، وقد رحبت قوانين الولايات المتحدة الأمريكية بالوقف الأهلي وأدرجته تحت عنوان الأمانة الوقفية TRUST ووكلت إليه التنظيمات القانونية مهمة القيام بأعباء اجتماعية واقتصادية لفائدة الأسرة[1].

إني أريد أن أخلص إلى أن الإلغاء هو أيسر الحلول وأسهلها، لأنه يعفي من مشقة البحث عن حلول ناجعة لمشكلات قائمة، ولكن النصوص الشرعية تظل معلنة عن أهمية الوقف الأهلي وفائدته الاجتماعية.

إصلاح الوقف الذري

لا ينكر أحد أن الوعاء العقاري للوقف الأهلي أصابه ما أصابه من خلل تجلى في تراكم المستفيدين الكثيرين على الحصة الواحدة على نحو لا يتيح استفادة أحد منهم من الوقف المرصود، وأدى انعدام الاستفادة منه إلى إهمال الوقف وتعريضه للهدم ولتجميع النفايات عليه، مما أعطى بعض المدن الإسلامية مظهرا شائها يخلف انطباعا سيئا عن البيئة التي يحيا فيها المسلمون وعن مسؤولية الوقف عن هذا المظهر.

إني أعتقد أنه آن الأوان لتفعيل كل الحلول الفقهية، واستعمالها استعمالا يأخذ المستجدات والضرورات الحالية، ومقاصد التحبيس بعين الاعتبار، من أجل ذلك يتعين حصر كل جوانب القصور والخلل، واقتراح حلول ومخارج كفيلة بتجاوزها.

---

(1) الوقف الإسلامي، تطوره، إدارته، تنميته، د. منذر قحف.(ص: 204) دار الفكر دمشق 2000.

ويمكن إجمال السلبيات التي أحاطت بالوقف الذري في المظاهر التالية:

- اجتماع المستحقين الكثيرين في الحصة الواحدة التي لا يفي ريعها بحاجة أي واحد منهم.
- تحول الرصيد الوقفي إلى مال جامد لا يشارك في التنمية الاقتصادية والاجتماعية.
- اختصاص الرجال ببعض الوقف الذري دون النساء ومسؤولية ذلك عن تركيز فكرة التحيز ضد المرأة.

وبنا الآن أن نتأمل دواعي هذه السلبيات ونقترح لها الحلول الملائمة الكفيلة بتجاوزها.

☑ **المآخذ الأول على الوقف الذري:**

- **اجتماع المستفيدين الكثيرين في الحصة الواحدة التي لا تفي بالحاجة.**

إن اجتماع المستفيدين الكثيرين على الحصة اليسيرة ناشئ عن تطاول مدة الوقف تطاولا يتيح تكاثر المستفيدين وتوسيع قاعدة المستحقين. وقد يكون هذا الوضع ناشئا عن اعتماد حكم تأبيد الوقف وعدم إمكان فضه مهما تكن الظروف والأحوال.

- **قضية تأبيد الوقف:**

وإذا كان هذا هو سبب هذه الكثرة فإن تفاديها يمكن أن يتم بضبط آجال محددة للاستفادة من الوقف، وذلك بان يقف الشخص على طبقتين أو ثلاث من ذريته، أو يقف على فئة من الذرية لها احتياجات خاصة، ويزول استحقاق الوقف بزوالها، وقد نص الفقهاء على جواز تعليق الوقف على وصف يزول الوقف بزواله، فقال ابن قدامة في معرض حديثه عما يجوز من الوقف: وكذلك إن اشترط إخراج بعضهم بصفة ورده بصفة مثل أن يقول: من تزوج منهم فله، ومن فارق فلا شيء له أو

العكس، أو من حفظ القرآن فله، ومن نسي فلا شيء له، ومن اشتغل بالعلم فله، ومن ترك فلا شيء له، ومن كان على مذهب كذا فله، ومن خرج منه فلا شيء له، فكل هذا صحيح على ما شرط، وقد روى هشام عن عروة أن الزبير جعل دوره صدقة على بنيه لا تباع ولا توهب وأن للمردودة من بناته أن تسكن غير مضرة ولا مضر بها، فإن استغنت بزوج فلا حق لها في الوقف، وليس هذا تعليقا للوقف بصفة، بل الوقف مطلق والاستحقاق له معلق على صفة، وكل هذا مذهب الشافعي ولا نعلم فيه خلافا[1].

إن الفقه الإسلامي لا يعترض على تحديد الوقف في زمن معين ولا على حصره في طبقة معينة من الذرية ولا على تخصيص فئة ذات صفات معينة به، كأن يقف على من انصرف منهم إلى العلم فإن تركه حرم منفعته.

لقد كانت قضية تأبيد الوقف قضية عالجها الفقه وانتهى بعض الفقهاء إلى أنه لا مانع من توقيته بزمن الاستفادة من الموقوف.

يذكر السرخسي أن أبا يوسف ومحمد بن الحسن من فقهاء الحنفية كانا على خلاف في الموضوع، فذهب محمد بن الحسن إلى أن التأبيد في الوقف غير مشروط، وأجاز أن يقف الرجل على جهة يتوهم انقطاعها.

وكان أبو يوسف يشترط التأبيد، فلو وقف على ما ينقطع لم يجز إلا أن يجعل مآلها إلى الفقراء والمساكين أو بعض أنواع البر.

وكان الرجلان يختلفان في تأبيد وقف المسجد وفي إمكان رجوعه إلى ملك المحبس إذا انقطعت الصلاة فيه، فكان أبو يوسف يرى بقاءه مسجدا ولو انقطعت به الصلاة إبقاء على الوقف، وكان محمد بن الحسن يرى أن انقطاع الصلاة في ذلك الوقف يسمح

---

(1) المغني لابن قدامة (6/ 232).

برجوع المسجد إلى ملك صاحبه، وقد حكي أن محمد بن الحسن مر بمزبلة فقال هذا مسجد أبي يوسف، يقصد أن مال المسجد إذا انقطعت الصلاة به أن يصير مزبلة إذا لم يعد إلى ملك صاحبه، ومر أبو يوسف بإصطبل فقال هذا مسجد محمد بن الحسن، يقصد أن من حبس مسجدا ثم جاز له أن يسترجعه فإنه يمكنه أن يحوله إلى إصطبل[1].

إن الفقه الإسلامي يجيز حصر الوقف على الذرية في طبقتين أو ثلاث وهذا إجراء يمنع اجتماع المستحقين الكثيرين في حصة ضئيلة، وأعتقد أن المحبس لا يشغله شيء أكثر مما يشغله حماية أبنائه المباشرين أو أحفاده من الفقر والاحتياج، أما من تناسل منهم فإنه لا يمكن أن يعلم شيئا عن الأوضاع التي سوف يحيونها ولا عن الفرص التي يمكن أن تتاح لهم للاكتساب ولتطوير الحال، فمن ثم لا يكون حرص المحبس عليهم قويا هذا إن لم يكن منعدما أصلا.

ولقد استفاد قانون تنظيم الوقف الذري اللبناني الصادر في 10 مارس 1947 وما ألحق به، من هذا الإمكان فنص في المادة 8 منه على تحديد الوقف في درجتين (طبقتين) فقط، وألغى ما زاد عليه تفاديا لتشعب الاستحقاق فيه[2].

ويساعد على التصرف في الوقف الذري الذي آل إلى وضع لا يستفيد فيه منه أحد لكثرة المستحقين، وتعرضه بعد ذلك للإهمال والضياع أن الفقه الإسلامي قال بجواز التصرف في ما خرب أو عدمت منفعته من الأوقاف بالبيع والتغيير إلى وقف تتم فيه المنفعة[3].

يقول الشيخ ميارة في شرحه على تحفة الحكام لابن عاصم في الفقه المالكي: قد قيل ببيع ما عدمت منفعته من ذلك (الأصول) فأفتى الأستاذ أبو عبد الله محمد الحفار

---

(1) المبسوط للسرخسي(12/ 43). والمغني(6/ 251).
(2) الوقف في الشريعة والقانون. زهدي يكن. (160).
(3) المغني لابن قدامة(6/ 250).

ببيع فدان محبس على مصرف من مصارف البر لا منفعة فيه، ويشترى بثمنه فدان آخر يحبس وتصرف غلته في المصرف الذي حبس عليه[1].

وعبر صاحب العمل المطلق عن هذا الاختيار فقال:

وما من الحبس لا ينتفع   به ففيه البيع ليس يمنع[2]

وهذا الحكم ببيع العقار يمثل تطورا كبيرا في الفقه المالكي إذا ما قورن بما جاء في المدونة من عدم جواز بيع الرباع[3]، وما جاء في المعيار للونشريسي من عدم جواز معاوضة الحبس نقدا[4].

ثم إن العمل قد جرى بالمغرب بجواز المناقلة ثم البيع بشروطه وتحت كل الضمانات الكفيلة بحفظ حق الوقف[5].

وقد تأيد هذا الاحتياط في التصرف في الوقف في المغرب بصدور ظهير 8 يوليوز 1916 المتعلق بضبط المعاوضات في أملاك الأحباس التي عليها المنفعة، وقد جاء في الفصل الثالث منه: لا يجوز عقد أي معاوضة كانت على أملاك الأحباس سواء كانت خالصة أو عليها منفعة إلا إذا صدر الأمر بها من جانبنا الشريف فتصير بعد عقد المعاوضة ملكا لصاحبه، ويكتب ذلك بكناش الأحباس حسب القواعد المقدرة، ونص في الفصل الرابع منه على أن المال المحصل تشترى به أملاك نافعة لجانب الأحباس في أقرب وقت[6].

---

(1) شرح ميارة إلى تحفة الحكام(2/ 150)المكتبة التجارية بمصر.

(2) المعيار الجديد(8/ 347).

(3) المدونة (4/ 418).

(4) المعيار للونشريسي(7/ 198).

(5) المعيار الجديد للمهدي الوزاني (8/ 347).

(6) ظهير 7 رمضان 1334 موافق 8 يوليوز 1916.

وبهذا يتجلىٰ أن الوقف لا يستمر في حالة متردية إلا إذا تقاعس من يقوم عليه عن أداء واجبات استبداله مناقلة أو بيعا وجعله علىٰ الحالة التي ينتفع بها منه.

ولقد فتح الفقه الباب أمام إمكان التعاقد مع معتمر الوقف علىٰ أن يصلحه ويستخلص هو قيمة ما صرفه في الإصلاح وفق مسطرة خاصة بعملية الإرصاد كما تعرف في الوقف.

☑ **المأخذ الثاني على الوقف الذري:**

➢ **تحول الرصيد الوقفي إلى مال جامد لا يساهم في التنمية.**

في البدء أريد أن أشير إلىٰ أن صيغة الحبس أو الوقف تفيد معنىٰ منع الموقوف عن التداول في البيوع والمعاوضات ليظل ذلك الموقوف مرصودا علىٰ تمويل فعل خيري، يحتاج إلىٰ موارد مالية تستبقيه قادرا علىٰ المشاركة في التنمية الاجتماعية[1]، فالوقف إذن يقوم علىٰ فكرة منع التداول العادي للأصل وعلىٰ تثبيت مورد قار لفعل إحساني، يخاف عليه أن يتوقف إن عدم مصدر تمويله الثابت، ومعنىٰ هذا أن الوقف يندرج في مفهوم التنمية المستدامة التي لا تتأثر بالتقلبات الظرفية ولا بأوضاع مالية الدولة التي قد تقلص من ميزانيات الكثير من المؤسسات المرتبطة بها والمعتمدة عليها ومنها المؤسسات الاجتماعية، ولهذه الخصوصية قد كان مال الوقف يسلم من آثار الأزمات المالية التي تفرزها حالات الحرب الخارجية أو الاضطرابات السياسية الداخلية فكان الحكام يقترضون منه لتسديد كثير من النفقات العامة أو الخاصة، وقد يردون ما اقترضوه وقد لا يردون حسبما يذكره الحسن الوزان في وصف إفريقيا[2].

إنه يكفي في إثبات إسهام الوقف في التنمية الاجتماعية الشاملة إسهاما قويا ذكر بعض المجالات التي تدخل فيها الوقف، وهي مجالات تتراوح بين خدمة العلم ونشر

---

(1) شرح حدود ابن عرفة للرصاع (ص: 581) ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1992.

(2) وصف إفريقيا لحسن بن محمد الوزان. ترجمة د. محمد حجي ومحمد الأخضر (1/ 225).

المعرفة وإسناد العمل الاجتماعي المتمثل في رعاية مأوي الأيتام والمحتاجين والعجزة والقاصرين وفي بناء المارستانات لذوي الأمراض العقلية.

وإن مؤسسات العلم من كتاتيب ومدارس وجوامع هي مدينة في نشوئها واستمرارها ودعم وظائفها التعليمية ماديا للوقف، ويكفي أن تكون المكتبات الكبرى وما اشتملت عليه من نفائس وأعلاق علمية من عطاء الوقف، ولولا أن كثيرا من الكتب كانت موقوفة لضاعت ولضاع بضياعها علم كثير.

وقد أورد د. عبد الهادي التازي عقود تحبيس ثم بموجبها وقف مداخيل فندق الصاغة بفاس على المقعدين والمعوقين بالحرمين الشريفين ومداخيل فندق اعشيش على العمي بالحرمين الشريفين[1].

وحسب الوقف مشاركة في التنمية الشاملة أنه قد أسهم في تحرير الإنسان المسلم من ربقة الأسر، إذ كان يرصد وقف لافتداء الأسرى، وقد تحدث الونشريسي عن امرأة وقفت مقياس ذهب لفداء الأسرى[2]، وتحدث د. عبد الهادي التازي عن الإرصاد لافتداء الأسرى، فذكر لذلك نماذج منه في مقال له منشور بدمشق[3].

وقد أفاض د. JOSEPH LUCCIONI الذي ولي منصب مراقب للأحباس بالمغرب على عهد الحماية الفرنسية من سنة 1942 إلى سنة 1955 في ذكر الوظائف الاجتماعية التي كانت الأوقاف مرصودة لها فذكر منها المساجد[4] والزوايا[5]

---

(1) مقال توظيف الوقف لخدمة السياسة الخارجية بالمغرب.د. عبد الهادي التازي.(ص: 79) منشورات المركز الثقافي الفرنسي بدمشق.

(2) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، لعبد الواحد الونشريسي(9/ 253)وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب1981.

(3) توظيف الوقف لخدمة السياسة الخارجية بالمغرب.

(4) Les Fondations Pieuses Habous au Maroc Joseph Luccioni p45

(5) Les Fondations Pieuses Habous au Maroc Joseph Luccioni p56

والمقابر[1] ومصليات الأعياد[2] والسقايات[3] والمراحيض العمومية[4] وقنوات الصرف الصحي[5] ومؤسسات التعليم[6] والمارستانات[7] ومياه الوقف[8].

وقد أشار الباحث إلى أن الوقف قد قام مقام البلدية في المدينة الإسلامية بما جلب من مياه الشرب والنظافة للسقايات والمدارس والمساجد والحمامات والمطاحن.

إن الخلاصة التي تفرض نفسها هي أن الوقف لم يكن أبدا منسحبا أو غائبا عن التنمية الاجتماعية، وإنما كان في عمقها بما قدمه من خدمات تثقيفية وتعليمية للإنسان وبما قدمه له من خدمات المرافق الاجتماعية التي يسرت الحياة.

وإذا كان شأن الوقف أن يكون في عمق التنمية، فإن هذا لا يلغي أن شيئا من الاختلال قد أصاب نظامه بسبب غياب الوعي برسالته ومقصده، وبسبب الاكتفاء بالمضي في حراسة الموجود منه دون ابتكار أو تطوير للموجود، وتحريره من السلبيات التي أدركته بسبب تطاول الزمن وتراكم المشاكل التي لا تجد لها حلا.

إني أعتقد أن تراجع الوقف عند أداء رسالته مرده إلى أسباب عديدة منها:

- تقليص وعاء الوقف والاقتصار منه على وقف العقارات والأبنية.
- تقييد التصرف في الوقف بما يزيد عن الحاجة إلى الاحتياط.
- عدم مجاراة التطور الاقتصادي وعدم الاستفادة من العمليات الاستثمارية الحديثة.

---

(1) Les Fondations Pieuses Habous au Maroc Joseph Luccioni p71
(2) Les Fondations Pieuses Habous au Maroc Joseph Luccioni p73
(3) Les Fondations Pieuses Habous au Maroc Joseph Luccioni p73
(4) Les Fondations Pieuses Habous au Maroc Joseph Luccioni p74
(5) Les Fondations Pieuses Habous au Maroc Joseph Luccioni p75
(6) Les Fondations Pieuses Habous au Maroc Joseph Luccioni p75
(7) Les Fondations Pieuses Habous au Maroc Joseph Luccioni p93
(8) Les Fondations Pieuses Habous au Maroc Joseph Luccioni p 96

السبب الأول: تقليص وعاء الوقف.

لقد بحث الفقهاء موضوع ما يصلح لأن يوقف وما لا يصلح واضعين في الاعتبار ضرورة بقاء الأصل الموقوف وعدم استهلاكه ليتحقق معنى الوقف الذي هو حبس الأصل والاستفادة من غلته. فأجاز الفقه تحبيس الأصول الثابتة كالدور والحوانيت والمباني والأراضي والحقول، وأدرجوا ضمن مفهوم الأصول منوع العين ويقصدون به الذهب والفضة، ومنعوا تحبيس ما يستهلك بالانتفاع به كالطعام والشمع[1]، واختلفوا في تحبيس الحيوان والعروض فألحقها بعضهم بالأصول الثابتة والعين، وألحقها بعضهم بالطعام فمنعوا تحبيسها[2]، والمحفوظ من مذهب مالك أنه يجيز تحبيس الثياب والسروج، وقد كان مالك يقول: إن ما ضعف من الدواب المحبسة ومن الثياب تباع ويشترى بها غيرها[3].

وقد اتجه الفقه المالكي إلى إجازة وقف ما تستهلك عينه، لأن المراد بالتحبيس هو نوعه لا عينه إذا غيب عليه.

وقال محمد بن الحسن من الحنفية يجوز وقف ما فيه تعامل من المنقولات كالفأس والقدوم والمنشار وثياب الجنازة والقدور والمراجل والمصاحف[4].

إن الواقع الفعلي للتحبيس يحسم كل خلاف ويبرز أن الأمة الإسلامية وقفت كل ما رأت فيه أنه نافع في بابه واستخدمت على الدوام مصادر جديدة لتمويل العمل

---

(1) المغني لابن قدامة(6/ 262). توضيح الأفكار على تحفة الحكام للتوزري ص: 64 المطبعة التونسية1339 - شرح فتح القدير لابن الهمام على الهداية (6/ 200).

(2) توضيح الأفكار على تحفة الحكام لعثمان التوزري (4/ 6)المطبعة التونسية 1339. وشرح ميارة على تحفة الحكام(2/ 136)المكتبة التجارية بمصر.

(3) المدونة لسحنون (4/ 418).

(4) شرح فتح القدير كمال الدين بن الهمام.(6/ 2002). رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين(6/ 557)دار الكتب العلمية بيروت 1994.

الخيري. فقد وقف الصحابة الخيل والسلاح والعروض، كما وقفوا العقارات والضياع والأشجار، وعبر السرخسي عن شمول الوقف لكثير من المنقولات فقال: الصحيح أن ما جرىٰ العرف بين الناس في الوقف فيه من المنقولات يجوز باعتبار الصرف وذلك كثياب الجنازة وما يحتاج إليه من القدور والأواني في غسل الميت والمصاحف والكراع والسلاح للجهاد، فإنه يروىٰ أنه اجتمع في خلافة عمر ﷺ ثلاثمائة فرس مكتوب علىٰ أفخاذها حبس في سبيل الله. وهذا الأصل معروف إن ما تعارفه الناس وليس في عينه نص يبطله فهو جائز[1].

وقد تحدث الونشريسي عن تحبيس لبن بقرة علىٰ المساكين[2].

وفي المغرب أصدر المولىٰ إسماعيل ظهيرا حبس بموجبه جميع أسماك الشابل الموجودة في نهر أبي رقراق علىٰ المسجد الأعظم بمدينة سلا، وعدل هذا الظهير بظهير 15 جمادىٰ الأولىٰ 1334 موافق 16 مارس 1916.

وعلىٰ الإجمال فإن وعاء الأحباس قد اتسع فأوقفوا علىٰ ما جد للناس من حاجات اجتماعية كانت تتطلب تغطية مالية قارة.

وأخذا بهذه الحقائق فإن بالإمكان إعادة النظر في وعاء التحبيس الذري، من أجل توظيفه في حماية الذرية والأقربين مع مراعاة كاملة لحصره في طبقين أو ثلاث حتىٰ لا يطول أمده ويكثر مستحقوه، ومع مراعاة توسيع قاعدة ما يمكن أن يوقف إضافة إلىٰ العقار أو الأبنية، وبالإمكان تصور أنواع حديثة للوقف الذري، يمكن عرض صور منها:

➢ يمكن إقامة تحبيس لذوي الاحتياجات الخاصة من المعوقين جسديا أو ذهنيا من الذرية ومن الأقربين من أجل توفير مورد مالي يعيشون منه ويستأجرون به من يقوم

---

(1) المبسوط للسرخسي (12/ 45).

(2) المعيار للونشريسي (7/ 105).

بحاجاتهم، حتى لا يتعرضوا للإهمال في ظل تقاعس مكونات المجتمع عن أداء واجب الرعاية لهم.

> الاستفادة من قاعدة تمكين من كان له وصف خاص من الذرية من الحبس الذي يستحقه بذلك الوصف ويحرم منه بزواله كما عرضه ابن قدامة في المغني[1]، فيمكن أن يعقد شخص وقفا خاصا بمن واصل التعليم العالي من ذريته عموما، أو تابع الدراسة في فرع خاص من العلم، ويستمر ذلك الوقف على مدى طبقتين فيكون باعثا للأبناء والأحفاد على استكمال الدراسات العليا، ثم يؤول الحبس إلى جهة خير إذا حددت في العقد أو يعود إرثا يقسم بين الورثة بعد نهاية الطبقين.

وعلى غرار هذا يمكن أن يقف شخص عيادة طبية على من اشتغل بالطب أو بنوع منه من ذريته. على أن يزول الوقف بعد نهاية طبقتين تفاديا لكثرة المستحقين بعد ذلك.

> إن بالإمكان إنشاء وقف ذي طبيعة تنموية متصاعدة، وذلك بأن توقف أرصدة مالية لتشترى بها أسهم شركات تجارية تثبت دراسات الجدوى الاقتصادية فائدة الإسهام فيها، وبهذا يكون الرصيد المالي الموقوف متناميا من جهة، ومشاركا في التنمية الاقتصادية من جهة أخرى، وهذا الإجراء هو تطوير لما سبق الحديث عنه من تحبيس المغاربة لبعض الأموال من أجل إقراضها لمن هم في حاجة إليها، وقد تكرر هذا التحبيس في تاريخ المسلمين أكثر من مرة[2]، وقد تردد في كثير من مصادر الفقه وقف الدنانير والدراهم، وقال بعضهم لا خلاف في جواز وقفها[3].

> يمكن تحبيس مبلغ مالي غير كبير وتوظيفه على أن يرد بعض ريعه إلى أصله حتى يبلغ الأصل مبلغا يمكن من إنشاء وقف أكبر قار[4].

---

(1) المغني لابن قدامة (6/ 236).
(2) شرح ميارة على تحفة الحكام (2/ 136)، ومقال.د. عبد الهادي التازي عن توظيف الوقف في السياسة الخارجية المغربية (ص: 65).
(3) رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين(6/ 555).
(4) الوقف الإسلامي. د. منذر قحف. فصل صور جديدة للوقف (ص: 205).

وقد سبق للفقه الإسلامي أن اعتمد توسيع أرصدة الوقف من الفائض عن الأغراض التي وقف عليها، وقد أجاب القاضي المجاصي عن سؤال وجه إليه فقال: وقد جرى عمل المتأخرين على استحداث أصول من وفر الحبس استكثارا للرباع من غلتها إذ ذلك من حسن النظر[1].

> يمكن تحبيس أرصدة مالية يتولى أحد البنوك الإسلامية إقراضها للمحتاجين إليها من غير إضافة فوائد إليها وفق ضوابط عمل المصارف الإسلامية في الإقراض، على أن يكون الامتياز في الاستفادة من ذلك القرض لمن يقوم بأعمال اجتماعية أو تربوية عامة كبناء دور للحضانة أو مدارس أو كليات أو مختبرات علمية، أو مراكز للبحث العلمي أو الدراسات الاجتماعية أو الشرعية أو إحداث مواقع أو محطات إعلامية، وبهذا يكون الوقف مسهما في إحداث هذه المؤسسات عن طريق القروض التي يمنحها.

إن في ما ذكرت عينات من الوقف الإسلامي المتجاوب مع متطلبات العصر وهي نماذج تنسجم كل الانسجام مع أحكام الإسلام في الوقف بل إنها ليست إلا تجليات جديدة لمبادرات وقفية قام بها المسلمون من قبل.

السبب الثاني من أسباب توقف الحبس عن أداء رسالته: تقييد التصرف بما يزيد عن الحاجة إلى الاحتياط.

لاشك أن تحريك الوقف يحتاج إلى إطار فقهي مرن قادر على استيعاب العمليات الوقفية وتكييفها تكييفا شرعيا يسمح بالإقدام على تصرفات جديدة.

إن الملاحظ أن أقوال الفقهاء قد اتجهت إلى حماية الوقف وصيانته من الانتهاب والتبديد فشددت في بعض التصرفات التي رأتها مفوتة للرصيد الوقفي، وربما أهملت إزاء ذلك ضرورة استثمار الوقف فيما ينميه ويحميه أيضا من الإهمال والتخريب.

---

(1) المعيار الجديد للمهدي الوزاني (8/ 404).

ومن قبيل الأقوال المبالغة في الاحتياط أن يقول سحنون إن بقاء الوقف علىٰ ما هو عليه من خراب دليل علىٰ عدم جواز بيعه، وعنده أن ذلك لو استقام لما أخطأه من مضىٰ من صدر هذه الأمة[1].

وقد وجد الفقه الإسلامي فيما بعد الحاجة داعية إلىٰ القول بجواز بيع ما خرب من العقار وشراء عقار آخر بدله، كما قال بالمعاوضة واشترط لذلك أن تتم وفق ضوابط معينة تحفظ حق الوقف.

لقد ساق الونشريسي فتوىٰ أبي عبد الله الحفار من أعلام غرناطة وقد قال فيها: إذا كان الفدان الذي حبس لا منفعة فيه فإنه يجوز أن يباع ويشترىٰ بثمنه فدان آخر يحبس وتصرف غلته في المصرف الذي حبس عليه الأول، جريا علىٰ ما أفتىٰ به كثير من العلماء في هذا النوع[2].

ولعل علماء الأندلس كانوا أكثر اعتناء بالمقصد من الحبس من اعتنائهم بألفاظه بينما كان العلماء القرويون يحرصون علىٰ أن تراعىٰ ألفاظ التحبيس، وبالاتجاه الأندلسي أخذ علماء فاس فقال صاحب العمل الفاسي:

وروعي المقصود في الأحباس   لا اللفظ في عمل أهل فاس

ولذلك أفتىٰ عبد الرحمن الحائك بجواز صرف ما جمع من أحباس مكة في إصلاح سور البلد حفاظا علىٰ أمن الناس، وقال إن هذا علىٰ مذهب أصبغ عن ابن القاسم وهو قول ابن الماجشون، وعندهم أن ما أريد به وجه الله فلا بأس أن يصرف بعضه علىٰ بعض[3].

---

(1) المدونة (4/ 418).
(2) المعيار للونشريسي (7/ 200).
(3) المعيار الجديد للمهدي الوزاني (8/ 402).

وفي المغرب تردد الأمر بين إباحة المعاوضات ومنعها بناء على ما يشيع من التعاملات غير السليمة، وقد أصدر المولى محمد بن عبد الله بتاريخ 4 صفر 1279 ظهيرا يمنعها جاء فيه قوله: وقد سددنا الأبواب في وجوه طلاب المعاوضة، على أن هذه المعاوضة إنما قال بها من قال بها من العلماء بشروط وأين تلك الشروط؟

وفي شهر رمضان 1334 / 8 يوليوز 1916 صدر ظهير يلزم بحصول الموافقة الملكية على كل المعاوضات الوقفية، وقد كان القصد من هذه التقييدات الاحتياط للوقف حتى لا يهدر.

إن الفقه الإسلامي إذا كان قد أنتج منظومة من الأحكام الوقفية الهادفة إلى حماية الوقف واستغلاله استغلالا أمثل، فإن أمام الفقه الحديث أن يواصل المسعى وينتج فقها مؤطرا للعمليات الجديدة التي قد يكون الموقوف فيها رصيدا ماليا أو منفعة معينة أو أسهما تجارية، وقد يكون المستفيد من الوقف شخصا طبيعيا أو مؤسسة متخصصة أو مركزا علميا أو جامعة أو جائزة علمية أو فئة اجتماعية أو ما سوى ذلك من الجهات التي يعول عليها في أداء رسالة حضارية تحمي عقيدة الأمة وتصون هويتها وتجهض مخططات مؤسسات عديدة لا تألو جهدا في بث ثقافة الانخلاع والتردي والتشكك والضياع.

إن تفعيل الوقف يحتاج فعلا إلى فقه وقفي جديد يعيش الحاضر ويقترح المبادرات الجديدة ويقرر صورا حضارية لاستغلال الوقف عموما والوقف الذري خصوصا.

السبب الثالث: عدم مجاراة الوقف للتطور الاقتصادي وعدم الاستفادة من العمليات الاستثمارية المربحة.

لست في حاجة إلى إعادة الحديث عن توقف الوقف واقتصاره على صور مألوفة من أهمها وقف العقارات والمباني على جهة الاستفادة المباشرة من ريعها.

إلا أني أرىٰ أن هذا التوقف يعود إلىٰ انفصال الحياة الاقتصادية عن مجال الفقه، ولو أن طلاب كليات الاقتصاد علموا من خلال مقرراتهم الدراسية أهمية الوقف ومساهمته في الحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي، ولو أنهم أدركوا الكثير من أحكامه وفتاوىٰ العلماء لكان بمقدورهم أن يتنبهوا إلىٰ وجوب إدراجه في النسيج الاقتصادي الحديث، وإلىٰ إمكان توظيفه في تعاملات جديدة تدعم العمل الاجتماعي لكن ذلك لم يتم، فمن ثم تكلس فقه الوقف وتوقف وصار أقرب ما يفكر فيه البعض هو أن يدعو إلىٰ إلغائه استغناء عنه وتخلصا من مظهر إسلامي للاقتصاد.

☑ **المأخذ الثالث على الوقف الذري:**

➢ **حرمان الإناث من الحبس.**

لقد شرع الإسلام الوقف ليحقق به غايات إنسانية نبيلة تتمثل في استدامة الإحسان بالإبقاء علىٰ موارده، وبتمكين المؤسسات الاجتماعية من مواصلة أعمالها في حماية أفراد الأسرة من سوء العاقبة المادية، خصوصا حينما يكونون عاجزين عن توفير الضروري من متطلباتهم المعيشية بسبب عجزهم أو جهلهم بطرق إدارة المال وتنميته.

وقد تمثل المسلمون هذه المقاصد فلذلك اهتموا بالأعجز والأضعف والأكثر تكاليف مالية حين التحبيس.

ومن ذلك أن الزبير بن العوام لما حبس دوره جعلها للمردودة من بناته، فإن استغنت بزوج فلا حق لها في الوقف، فكان التحبيس مراعيا للحاجة، ولم يكن مهتما بجنس الذكورة أو الأنوثة، لأن المقصد منه كان إنقاذ الذرية من الضياع.

لكن المجتمع الذي استجاب لداعي الأعراف الجائرة والاعتبارات القبيلة الضيقة راح يوظف مشروعية الوقف في الالتفاف علىٰ أحكام الإرث، وفي تنفيذ توجهات ترىٰ في ملك الفرد ملكا لسلالة لا يمكن أن يخترقه أجنبي عنها، فمن ثم أصبح

بعض الناس يطوق ذلك الملك العائلي بتحبيسه على الذكور من الذرية دون الإناث تخوفا من أن يتسرب أزواج الإناث الأجانب إلى ملك الأسرة، وبهذا الإجراء تعزز انعزال الأسر والقبائل وضعف التواصل إلى حدود ضيقة جدا.

لقد شرع الإسلام الوقف الأهلي رحمة بالذرية لكن حرمان الإناث منه صيره نقمة وشقاء إذ مكن لروح العداوة والبغضاء بين الذكور والإناث، بسبب إحساس الإناث وأبنائهن بالغبن وسوء التوزيع.

وقد كانت عائشة رضي الله عنها ترى أن حرمان الإناث من العطاء بدعة طرأت على المسلمين، وكانت تقول: إن الصدقات فيما مضى إنما كانت على البنين والبنات حتى أحدث الناس إخراج البنات[1]، وبهذا يكون إخراج الإناث إحدى محدثات الأمور وبدعها القبيحة.

وقد كان الفقه الإسلامي في مجمله يجنح إلى التسوية بين الأبناء ذكورهم وإناثهم في العطاء وإن اختلفوا في مدلول التسوية هل تكون تسوية تامة أم تكون على قسمة المواريث[2].أي تسوية في الاستحقاق.

وقد كان عمر بن عبد العزيز يهم برد كل العطاءات التي حرمت بها النساء[3]، وكان الإمام أحمد يرى أن العطاء الذي يعطى لولد دون آخرين باطل[4].

وقد سمع من ابن القاسم أن التحبيس الذي تحرم منه الإناث يبطل ولا يحاز عن صاحبه ويرد إليه حتى يدخل البنات، فإن توفي المحبس مضى التحبيس لتعذر تصرف المحبس بسبب الوفاة[5].

---

(1) المدونة(4/ 423).

(2) كتاب الوقوف من مسائل الإمام أحمد (1/ 336).

(3) المدونة(4/ 423).

(4) الإشراف للقاضي عبدالوهاب(3/ 1288).

(5) حاشية المواق على مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب(6/ 24)/ مكتبة النجاح ليبيا.

وقد اختلف الفقه المالكي في الحبس التي تحرم منه الإناث على سبعة أقوال شهر القاضي عياض وابن عرفة منها الكراهة، وهو ما جرى به العمل وإن كانت فيه كراهة[1].

إن الحكم بالكراهة في حد ذاته معبر عن رغبة الفقه في إلغاء هذا النوع من التحبيس، ومعلوم أن الكراهة تندرج في خانة اقتضاء الترك، وإن كان بغير حتم ولا إلزام كما يقرره علم أصول الفقه.

ولقد ترجح هذا الإلغاء بالمالات غير الحميدة التي انتهى إليها الحبس المعقب إذ أصبح سندا لدعوى التمييز ضد المرأة التي تتجاوز انتقاد الوقف إلى الطعن في الشريعة الإسلامية بأكملها، كما غدا سببا في اختلالات أسرية يأباها الإسلام.

وقد تقرر في أصول الفقه أن الذرائع المؤدية إلى غايات محرمة تكتسب حكم ما أدت إليه، وبه علل منع الجمع في الزواج بين المرأة وأختها أو عمتها أو خالتها اعتبارا لما يؤدي إليه ذلك من تنازع الأختين أو المرأة وعمتها أو خالتها أو المرأة وبنت أخيها أو بنت أختها مع ما ينجر عن ذلك من تصدع الأسر وانشقاقها.

لذا فإن غياب هذا النوع من التحبيس من حياة المسلمين غياب غير ماسوف عليه، إذ لا مستقبل له، لكونه يرسخ تقوقع الأسر، وانعزال القبائل في فترة يتداعى الناس فيها إلى الانفتاح على العالم الواسع.

إن السند الذي يقوم عليه حرمان الإناث من التحبيس سند ضعيف شرعا، كما أنه ضعيف اجتماعيا. لأن التخوف من إرث أجنبي ومن تسربه إلى ملك أسرة الزوجة، يقابله أن الزوجة هي أيضا ترث من زوجها الربع أو الثمن وقد ترث مما ينوب من مات من أبنائها من إرث، وبذلك تخترق هي الأخرى كيان أسرة أخرى وتستفيد من ملكها.

ولقد أراد الله للإرث أن يكون نظاما يحقق التوزيع العادل للثروة توزيعا تتشابك به الأسر والقبائل.

---

(1) المعيار الجديد للمهدي الوزاني (8/ 474).

وبعد،

فهذه نظرة توخت عرض مزايا الوقف الذري مبينة سنده الشرعي وما اكتنف تطبيقه الحالي من أخطاء جنت على جماله وأحالت حكمته إلى إشكال اجتماعي سهل على البعض الدعوة إلى إلغائه.

وقد كان التوقف عند السلبيات التي أفرزها سوء التطبيق مدعاة لتلمس جوانب الخلل واقتراح حلول لها.

وقد سعت هذه الدراسة إلى اقتراح تشذيب الوقف من كل مظهر يبرز الفقه الإسلامي بمظهر المؤيد للحيف على المرأة فرجحت عدم جواز حرمان المرأة من الحبس وأبرزت شواهده ونصوصه الشرعية الكثيرة.

وخلصت الدراسة في غضون تلك المعالجة إلى اقتراح أساليب جديدة لتوظيف الوقف الذري توظيفا علميا يستفيد من كل الحلول التي يقترحها فقه مقاصدي منضبط بضوابط التشريع في الاجتهاد والنظر، غايته تحريك الرصيد الوقفي ليستعيد عافيته ومشاركته القوية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية وفق مستجدات التعاملات الاقتصادية، وليقوم بمهمة الحماية الاجتماعية والاحتياط الممكن لذرية المحبس التي يمكن أن يصير الوقف بالنسبة إليها سببا لتحفيز أفرادها على الارتقاء في معارفهم ومداركهم مسنودين ماديا بوقف يستحقه من يبذل من الجهد المطلوب، ويفقده من يترك الأنشطة المشترطة للاستفادة من الوقف.

حكم تعاطي التبغ دخانا ونشوقا ومخزنا في الفقه الإسلامي

لقد كان الفقه الإسلامي على الدوام فقها حيا فاعلا مرتبطا بالحياة اليومية للإنسان المسلم، مهتما بقضاياه، مجيبا عن تساؤلاته، مبرزا للموقف الإسلامي مما يعرض لحياة الناس من معضلات وقضايا تستدعي معرفة الحكم الشرعي فيها، فلذلك لم يكن غريبا أن يتضخم فقه النوازل والمستجدات، فتصير له مصادره المستقلة ومظانه المتخصصة.

ولشدة ارتباط هذا الفقه بحياة الناس ولقدرته الفائقة على تصوير مشاكلهم، فقد اهتدى البحث الاجتماعي التاريخي المعاصر إلى الاستفادة من فقه النوازل والعمليات من أجل رصد أوضاع المجتمع الإسلامي عبر التاريخ رصدا صادقا يمثل الحياة الاجتماعية الإسلامية أصدق تمثيل، ومن المستحيل أن يعثر المؤرخ على مصادر أبعد عن التجني والتزيد من كتب النوازل التي هي فقه عملي غير افتراضي عكس الوقائع الحقيقية في المجتمعات الإسلامية.

واعتبارا لفاعلية الفقه الإسلامي ومواكبته للمستجدات، فقد كان هذا الفقه مهتما بكل قضية جديدة تطفو على الحياة الإسلامية. فكان يوليها عناية خاصة ويجرد لها مؤلفات مستقلة تدرس الظاهرة المستجدة على ضوء أصول الاجتهاد ومقاصد التشريع.

ولعل من أخطر القضايا التي استنفدت وقتا واستفرغت فيها جهود علمية ما طرأ على المجتمع الإسلامي منذ القرن الحادي عشر من ظهور شرب دخان التبغ واستنشاق نشوقه وتخزينه بالفم، فوجد الفقيه الإسلامي نفسه مدعوا لتحرير الموقف الشرعي من هذا السلوك، وقد أسفرت الاجتهادات عن مواقف متباينة، فكانت هناك مواقف التحريم والكراهة والإباحة والتوقف اعتبارا لإشكال الموضوع وانبهام وجه الصواب فيه أول الأمر.

ولعل هذا التباين في الموقف من التبغ كان يبرره يومئذ قصور البحث العلمي الطبيعي (الكيميائي والفيزيولوجي) وعدم توصله إلى الكشف عن مكونات مادة التبغ وعن آثارها على الجسد.

وحيث إن البحث العلمي المعاصر قد انتهىٰ إلىٰ تحليل علمي دقيق لمادة التبغ، وتوصل إلىٰ الكشف عن مكوناتها وإلىٰ الإبانة عن آثارها السلبية علىٰ الجسم، فإن ذلك مما يستدعي إعادة قراءة الفتاوىٰ الفقهية السابقة علىٰ ضوء معطيات العلم الحديث ومقررات أصول الفقه.

ومن هنا يكتسب مثل هذا الموضوع أهميته وفائدته علىٰ الرغم من أن البعض قد يعتبره موضوعا مستهلكا وقد يرىٰ الكلام فيه معادا أو مكرورا.

وخضوعا لمقتضيات المنهج ومتطلبات العرض الموضوعي النزيه فإني أدرس الموضوع من خلال تناول المحاور التالية:

- تعاطي التبغ من الوجهة التاريخية.
- فتاوىٰ العلماء القائلين بالإباحة.
- فتاوىٰ العلماء القائلين بالتحريم.
- الترجيح بين الأدلة وإبداء رأي في الموضوع.

⊠ التسمية ⊠

لنبات التبغ أكثر من اسم يعرف به ويتداول في المصادر الفقهية، فمن أسمائه:

أ) طابة:

يعرف نبات التبغ في مصادرنا الإسلامية باسم طابا أو طابة أخذا من أصل التسمية التي لا زال معروفا بها في عدة لغات فيدعى: tabaco أو tabac وقد توهم بعض علمائنا أن التسمية لا تخلو من ازدراء وتهكم باسم طابة أو طيبة التي تعرف بها المدينة المنورة، كما أن التسمية تتضمن تزكية لاستعمال التبغ فمن ثم أفتى مفتي فاس إبراهيم الجيلالي بحرمة تسمية التبغ بطابة. قال العلامة الطالب ابن الحاج في حاشيته على شرح الشيخ ميارة الفاسي للمرشد المعين لابن عشر: نص مفتي فاس سيدي إبراهيم الجيلالي على أن تسميتها بطابة حرام، لأن ذلك من تسمية الفسقة شربتها تشريفا لها وتعظيما، أخذوا لها الإسم من طيبة اسم مدينة النبي ﷺ [1].

والظاهر أن ما قاله إبراهيم الجيلالي محض توهم وافتراض، وإلا فإن التسمية مستوردة من خارج بلاد الإسلام كما أن النبات نفسه مستورد. ورغما عن فتوى الجيلالي فإن الظاهر أن كثيرا من الفقهاء لم يمتنعوا عن تسمية التبغ بطابة، قال في العمليات الفاسية:

وحرموا طابا للاستعمال وللتجارة على المنوال

من أساميه كذلك طابغا أو تابغا وهما تحريفان أو تعديلان لطابا، ولعله إنما سمي كذلك تخلصا من تسميته بطابا التي أنكرها بعض الفقهاء.

---

(1) حاشية الطالب بن الحاج على شرح ميارة للمرشد العين لابن عاشر.(2 / 212). ط: حلبية.

ب) من أسمـاء التبغ التنباك وهو لا يبتعد كثيرا عن الإسم الأصل.

ج) من أسمـائه القديمة شجرة القمر اعتبارا لازدهائه ويناعته في ضوء القمر.

د) ومن أسمــائه التـتن أو التـوتن أو التوتـون، وهـي متقاربـة، ولكـل هـذه الأسمـاء تداول في المصادر الفقهية.

أوليات ظهور التبغ ببلاد الإسلام

قبل أن يعرف التبغ ببلاد الإسلام فقد كـان معروفـا لـدى الهنـود والفـرس الـذين استعملوه لمداواة الجراح، وتحدث عنه كريستوف كولومب بعد رحلتـه إلى أمريكـا في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي، وتداوله البرتغاليون والإسـبان والإنجليـز بعـد مـا جلبوه من أمريكا في النصف الثاني من القرن السادس عشر[1].

أمـا بالنسبة للعالم الإسلامي، فإن المؤرخين يحـددون نهايـة القـرن العـاشر وبدايـة القرن الحادي عشر الهجريين تاريخا لتعرف العـالم الإسـلامي عـلى التبـغ واسـتهلاكه مدخنا أو مستنشقا. ومن الطبيعي أن تختلف فترات تعرف جهـات العـالم الإسـلامي على التبغ إلا أنها تظل مع ذلك متقاربة. فقد تحـدث العـالم إبـراهيم اللقـاني المـصري (ت1041هـ) عن أولية ظهوره في كتابه: نصيحة الإخوان باجتناب الـدخان، فقـال: حدث الدخان في آخر القرن العاشر وأول من جلبه لأرض الروم الإنجليز، وبـأرض المغرب يهودي زعم أنه حكـيم ثـم جلـب إلى مـصر والحجـاز والهنـد وغالـب بـلاد الإسلام، وأول من دخل به مصر أحمد بن عبد الله الخارجي سفاك الدمـاء بغير حق، ومهين أشراف ملوك المغرب، وكان زعـم أنه من العارفين المسلكين وهو مخدوع[2].

---

(1) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين د. محمد حجي(1/ 246)(منشورات دار المغرب).

(2) نصيحة الإخوان باجتناب الدخان عن فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمـام مـالك للشيخ محمد عليش(1/ 118) دار الفكر بيروت، ومنه مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط 7579.

وأحمد بن عبد الله الذي أشار إليه اللقاني، هو أحمد بن عبد الله السجلماسي المعروف بابن أبي محلي كان متصوفا ثم ادعىٰ أنه المهدي المنتظر، وقد كثر أتباعه وكان يقول لهم: أنتم أفضل من أصحاب النبي ﷺ لأنكم قمتم بنصر الحق في زمن الباطل وهم قاموا به في زمن الحق.

وقد استولىٰ علىٰ سجلماسة ثم علىٰ مراكش ونصب نفسه بها ملكا لمدة تقرب من ثلاث سنوات، فقام ضده متصوف يدعىٰ يحي بن عبد الله الحاحي والتقي جيشاهما فقتل ابن أبي محلي وانتهت فتنته سنة 1022هـ[1]. وقد كان لابن أبي محلي أكثر من رحلة إلىٰ الشرق وفي عامي 1013 و 1014 أدخل التبغ إلىٰ مصر ومنها انتشر في الشام.

أما بالنسبة للمغرب فإن المصادر تفيد أن الغرب الإسلامي قد عرف التبغ أيام حكم أحمد المنصور السعدي (951- 1112هـ) في أوائل القرن الحادي عشر، وقد بلغ ملكه بلاد مالي وما بعدها، وقد أوفدت إليه منها هدية هي مجموعة من الفيلة فصاحبها سائقوها الذين كانوا مولعين بشرب الدخان فأفرطوا في مدحه وتصوير ما فيه من المنافع[2].

وقد دخلت الفيلة مراكش عام 1006، ثم دخلت فاس 1007 علىٰ ما حققه الأستاذ محمد حجي اعتمادا علىٰ بذل المناصحة لقاضي درعة أحمد بن محمد البوسعيدي الذي كان شاهد عيان[3].

والظاهر أن العامة وبعض الفقهاء أيضا قد انساقوا مع ما ذكر لهم من فائدة التبغ، فتعاطوه وأقبلوا علىٰ تدخينه، وفي تقديري أن الذي هون عليهم الأمر أن الذين حملوه

(1) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، لأحمد بن خالد الناصري (3/ 107) ط: دار الكتاب، الدار البيضاء، والأعلام لمن حل مراكش وأغمات من الأعلام للعباس بن إبراهيم (ج:2 ص:286)، الطبعة الملكية الرباط. 1974، والأعلام للزركلي (1/ 155).

(2) الاستقصا للناصري (5/ 126).

(3) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين (1/ 246).

كانوا مسلمين يدينون بنفس الدين الذي يدين به المغاربة، كما أن دعوى الإباحة كانت مستندة إلى فتاوى بعض علماء السودان الغربي الذين كانوا يقولون بالحلية، فقد أفتى بالحلية محمد بغيوع الذي كان أهل السودان يعتقدون أنه مجدد القرن العاشر حتى قال فيه قائلهم:

محمد إمامنا وهو الفتى[1] وعاشر القرون فيه قد أفتى

وقد تلقى القول بالحلية عن محمد بغيوع تلميذه أحمد بابا التنبكتي[2] الذي وضع كتابه: اللمع في الإشارة إلى حكم الطبغ، الذي انتهى من وضعه في جمادى الثانية1016[3].

وقد استفحل أمر التدخين فانبرى العلماء إلى التحذير منه واستفتى المنصور علماء دولته فأفتى محمد بن القاسم القصار وعبد الله بن حسون السلاوي بتحريم التبغ ومنع التجارة فيه، فجمعت منه أكوام وأحرقت بفاس الجديد في مشهد عمومي فضاع على أصحابه مال كثير، كما يحكي ذلك إبراهيم الجيلالي، فكان ذلك زاجرا للناس فكفوا عنه أو أقلوا منه مدة حياة المنصور، ثم ما لبث أن عاد إلى الظهور فاستدعى ذلك تكتيل الجهود وتظافر الدراسات الباحثة عن حكمه الشرعي، وقد انقسم الرأي الفقهي على نفسه فأفتى بعض الفقهاء بالحلية، وأفتى بعضهم بالحرمة وتوقف بعضهم عن إصدار فتوى في الموضوع. وحيث إن هذا الإسهام يتوخى عرض مختلف الآراء، فإن الموضوعية تقتضي بسط القول في كل اتجاه على حدة.

---

(1) حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل بن إسحاق: (3/ 44)، دار الفكر -ونشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، لمحمد بن الطيب القادري: (1/ 40)، تحقيق محمد حجي وأحمد توفيق، دار المغرب.

(2) فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، الطالب محمد البرتلي، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني، محمد حجي، (ص:31) الطبعة دار الغرب الإسلامي.

(3) منه نسخة بمكتبة تمكروت، رقم 2999 – الحركة الفكرية بالمغرب: (1/ 251).

الاتجاه القائل بالإباحة

لقد انتهى الاجتهاد بعدة علماء إلى القول بإباحة تعاطي التبغ، فأعربوا عن آرائهم ضمن فتاوى ومؤلفات مستقلة أو نقلت فتاواهم في كتب غيرهم، ومن هؤلاء القائلين بالإباحة:

- محمد بغيوع السوداني، وقد سجل فتواه العلامة الرهوني في حاشيته على شرح الزرقاني لمختصر خليل[1].
- أحمد بابا التنبكتي (ت 1036هـ)[2] وقد ألف في الإباحة كتابه اللمع في الإشارة إلى حكم الطبغ، وتوجد بخزانة تمكروت نسخة منه.
- أحمد بن محمد البوسعيدي (ت1047هـ) قاضي درعة الذي أخذ القول بالحلية عن أحمد بابا وضمن كتابه بدل المناصحة في فعل المصافحة[3] رأيه في الموضوع.
- محمد العربي الفاسي (ت 10552هـ) الذي ألف حوالي سنة 1035 سهم الإصابة في حكم طابة[4] مناقشا أدلة التحريم مناقشة فهم منها أنه يرى الإباحة فتصدى للرد عليه غير واحد.
- محمد بن علي الأجهوري المصري (ت 1066هـ) وقد وضع كتابه غاية البيان لحل ما يغيب العقل من الدخان[5].

---

(1) الرهوني على الزرقاني على مختصر خليل (3/ 43).

(2) فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، الطالب محمد البرتلي، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني، محمد حجي، (ص:31)الطبعة دار الغرب الإسلامي.

(3) يوجد بدل المناصحة في مجموعة الدخان، الورقة 26 ط 56 وينظر الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين محمد حجي: (1/ 264).

(4) يوجد ضمن مجموعة الدخان، الورقة 19و46.

(5) مجموع الدخان، الورقة 92ط100، وينظر ماء الموائد رحلة أبي سالم العياشي: (2/ 396)، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر.

> محمد بن علي الشوكاني (ت 1255هـ) وقد عرض اجتهاده في رسالته: إرشاد السائل إلى دلائل المسائل[1].

وبما أن المقام لا يتسع لاستعراض نصوص جميع القائلين بالتحريم فلا أقل من الاقتصار على بعض تلك النصوص المبيحة، وهي في جملتها تعطي فكرة عن مستند المبيحين على اعتبار أنها تتشابه ويظل مدارها على القول بالبراءة الأصلية، التي مفادها أن الأصل في الأشياء الإباحة خصوصا المطعومات حتى يرد دليل التحريم.

نص فتوى محمد بن علي الأجهوري

لقد سبق الإلماع إلى تأليف الأجهوري كتابه غاية البيان لحل ما يغيب العقل من الدخان، وقد أورد أبو سالم العياشي في رحلته طرفا من تلك الفتوى بين يدي عرض مناقشة عبد الكريم بن محمد الفكون القسنطيني (ت1037هـ) لها، يقول العياشي: سئل الأجهوري من علماء المالكية بالقاهرة المحمية من علماء العصر عن حكم الدخان، فأجاب: الدخان المذكور ليس مسكرا مطلقا لأن المسكر ما يغيب العقل دون الحواس مع نشوة وطرب، وهذا إن سلم أنه يغيب العقل فليس معه نشوة وطرب كما هو مشاهد وأخبرنا به جمع كثير ممن يفيد خبرهم العلم الضروري، وإن لم يكن من المسكر سلمنا أنه يغيب العقل فيجري عليه حكم المفسد والمرقد فيحرم على من يغيب عقله ولا يحرم على من لا يغيب عقله، وهذا يختلف باختلاف الأمزجة وكثرة الاستعمال وقلته، لأن المفسد هو ما غيب العقل دون الحواس لا مع نشوة وطرب، والمرقد ما غيب العقل والحواس جميعا، صرح أئمتنا بأنه يجوز للشخص أن يستعمل منهما القدر الذي لا يغيب العقل ولو لغير ضرورة.

---

(1) إرشاد السائل إلى دلائل المسائل لمحمد بن علي الشوكاني، وهي الرسالة الخامسة من مجموع الرسائل المنيرية، (ص 96) دار إحياء التراث، لبنان.

وممن ذكر ذلك القرافي صاحب الذخيرة والشيخ خليل في توضيحه وابن غازي في تكميل التقييد وغيرهم[1].

إن حاصل فتوىٰ الأجهوري أن التبغ ليس مسكرا فتجري عليه أحكام المسكرات وعلىٰ فرض كونه مسكرا فإن الإسكار وحده ليس مناط التحريم، بل يجب أن يكون مصحوبا بنشوة أو طرب، فلو أن مشروبا كان مرقدا للحواس من غير نشوة وطرب لم يكن محرما. فإذا كان الأمر بهذه المثابة فإن أقصىٰ ما يمكن أن يوصف به التبغ أنه مرقد لكونه يحدث خدرا وفتورا مجردا عن الانتشاء، وحكم المرقد أو المفسد أنه لا يحرم بإطلاق، وإنما يحرم منه القدر الذي يؤدي فعلا إلىٰ تغييب العقل، وهذا مختلف باختلاف الأمزجة والأشخاص.

➢ **الرد:**

إن فتوىٰ الأجهوري تقوم إذن علىٰ أساسين هما نفي النشوة والطرب عن تدخين التبغ، وثانيهما التمييز بين المسكر والمفتر.

فأما دعوىٰ انتقاء النشوة عن التبغ فذلك ما فنده غير واحد من الفقهاء، فقد لاحظوا ولع المدخنين بالتبغ وشدة إقبالهم عليه ومغالاتهم في ثمنه متىٰ عدموه، وقد يبيع أحدهم النفائس من أجل الحصول عليه، وما ذلك إلا لأنهم كانوا يجدون له نشوة وطربا، وهذه النشوة والطرب إن لم يكن لهما مظهر خارجي ملحوظ فإنهما حاصلان قطعا، يقول عبد الكريم الفكون في معرض رده علىٰ الأجهوري مستدلا علىٰ الانتشاء بالتبغ: إنما الإسكار نشوة وطرب يتعلق أمره بالقلب، فتارة يعظم فينتشر أثره علىٰ الجوارح فيحصل معها ما ذكر، وتارة تقتصر علىٰ فرح قلبي وزهو لبي وهو كثير[2].

---

(1) ماء الموائد رحلة أبي سالم العياشي (2/ 396).

(2) عن ماء الورد لأبي سالم العياشي (2/ 398).

ويقول أيضا: ويدل لما ذكروه من النشوة والطرب استغراق أربابه الأزمنة لشربه وتفويتهم ما لديهم من الأموال في جلبه ونسيان ما سواه من منافعهم حالا ومالا عند شربه وعدم التفاتهم إلى لوم لائم وعذل عاذل وما ذلك إلا لما استغرقوا فيه من شربهم إياه من السرور والنشوة[1].

فحجة الفكون أن التعود والإدمان هما خير دليل على حصول الانتشاء الذي لا يبلغ مبلغ العربدة والترنخ، ولكنه انتشاء على كل حال.

أما تمييز الأجهوري بين المسكر والمفتر والمرقد فإنه ينظر إلى قول القرافي في الموضوع. يقول القرافي في الفرق الأربعين بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرقدات وقاعدة المفترات[2]، والفرق بينها أن المتناول من هذه إما أن تغيب معه الحواس أو لا، فإن غابت معه الحواس كالبصر واللمس والشم والذوق فهو المرقد، وإن لم تغب معه الحواس فلا يخلو إما أن تحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس عند غالب المتناول له أولا، فإن حدث ذلك فهو مسكر وإلا فهو مفسد، فالمسكر هو المغيب للعقل مع نشوة وسرور كالخمر والمزر وهو المعمول من القمح والبتع وهو المعمول من العسل والسكركة وهو المعمول من الذرة. والمفسد هو المشوش للعقل مع عدم السرور الغالب كالبنج والسكران.

وعند القرافي أن العدوانية والبطش سمة المسكر وخاصته، ولذلك ترى القتل بين السكارى أكثر منه بين متناولي المفسدات لكثرة عربدتهم وميلهم إلى البطش، أما متناولو المفسد فهم همدة مسبوتون لو أخذت قماش أحدهم أو سبيته لم تجد فيه مدافعة ولا قوة بطش[3]. وعنده أيضا أن المسكر يتفرد عن المرقد والمفسد بثلاثة أحكام شرعية هي وجوب الحد فيه، ونجاسته، وحرمة القليل والكثير منه.

---

(1) عن ماء الورد لأبي سالم العياشي (2/ 398).
(2) الفروق لشهاب الدين القرافي (1/ 217)، دار المعرفة بيروت.
(3) الفروق لشهاب الدين القرافي (1/ 217)، دار المعرفة بيروت.

فإذا كان هذا هو التقسيم الذي تعلق به الأجهوري فإنه مع ذلك لا يسلم ولا يغني في إثبات ما أراد إثباته، ذلك أن دليله نفسه يخالف منطوق الحديث الذي أخرجه أحمد[1] في مسنده، وأبو داود في سننه[2] ونبه السيوطي على صحته واحتج به غير واحد من الأعلام الأثبات، ونصه عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ نهى عن كل مسكر ومفتر. ولا شك أن عطف المفتر على المسكر في النطق النبوي يقتضي التشريك في الحكم الذي هو الحرمة.

نص فتوى محمد بن علي الشوكاني[3]

السؤال الحادي عشر عن شجرة التنباك هل يجوز استعمالها على الصفة التي يستعملها كثير من الناس الآن أم لا؟ أقول: الأصل الذي يشهد له القرآن الكريم والسنة المطهرة هو أن كل ما في الأرض حلال لا يحرم شيء من ذلك، إلا بدليل خاص كالمسكر والسم القاتل وما فيه ضرر عاجل أو آجل كالتراب ونحوه، وما لم يرد فيه دليل خاص فهو حلال استصحابا بالبراءة الأصلية وتمسكا بالأدلة العامة كقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾[4] وقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً...﴾[5].

وهكذا الراجح عندي أن الأصل في جميع الحيوانات الحل لا يحرم شيء منها إلا بدليل يخصصه كذي الناب من السباع والمخلب من الطير والكلب والخنزير وسائر ما ورد فيه دليل خاص يدل على تحريمه، فإذا تقرر هذا علمت أن هاته الشجرة التي سماها بعض الناس التنباك، وبعضهم التوتون، لم يأت فيها دليل خاص على

---

(1) مسند الإمام أحمد بن حنبل (6/ 306).
(2) عون المعبود بشرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق آبادي (10/ 126)، دار الفكر بيروت.
(3) مجموعة الرسائل المنيرية الرسالة الخامسة(2/ 96) دار إحياء التراث العربي.
(4) سورة البقرة الآية: 28.
(5) سورة الأنعام الآية: 146.

تحريمها، وليست من جنس المسكرات ولا من جنس السموم ولا من جنس ما يضر آجلا أو عاجلا، فمن زعم أنها حرام فعليه الدليل ولا يفيد مجرد القال والقيل.

وقد استدل بعض أهل العلم على حرمتها بقوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾[1]، وأدرج هذه الشجرة تحت الخبائث بمسلك من مسالك العلة المدونة، وقد غلط في ذلك غلطا بينا، فإن كون هذه الشجرة من الخبائث هو محل نزاع، والاستدلال بالآية الكريمة على ذلك فيه شوب ومصادرة على المطلوب. والاستخباث المذكور إن كان بالنسبة لمن يستعملها ومن لا يستعملها فهو باطل، فإن من يستعملها هي عنده من الطيبات لا من المستخبثات، وإن كان بالنسبة إلى بعض هذا النوع الإنساني فقد وجد منهم من استخبث العسل وهو من أطيب الطيبات، وقد صح أن رسول الله ﷺ لم يأكل الضب، وقال أجدني أعافه فأكله بعض الصحابة بمرأى ومسمع منه ﷺ. ومن أنصف من نفسه وجد كثيرا من الأمور التي أحلها الشارع من الحيوانات وغيرها أو كانت حلالا بالبراءة الأصلية وعموم الأدلة في هذا النوع الإنساني من يستخبث بعضها وفيهم من يطيب ما يستخبثه غيره، فلو كان مجرد استخباث البعض مقتضيا تحريم ذلك الشيء عليه وعلى غيره لكان العسل ولحوم الإبل والبقر والدجاج من المحرمات، لأن من الناس من يستخبث ذلك ويعافه، واللازم باطل، والملزوم مثله، فتقرر بهذا أن الاستدلال على تحريم التوتون بكون البعض يستخبثه غلط أو مغالطة.

إن من الواضح أن الشوكاني قد تمسك بكل دليل رآه حجة على ما ذهب إليه من الإباحة، وقد جاءت فتواه مستندة إلى أسس هي:

- إن التنباك يجري على براءة الأصل.
- إنه ليس من المسكرات.

---

(1) سورة الأعراف الآية: 157.

- إنه لا يتضمن مادة سامة.
- إنه ليس من جنس ما يضر عاجلا أو آجلا.
- إن القول باستخباث البعض له لا يصح دليلا على التحريم.

الرد:

واضح أن الشوكاني لم يكن له علم بمكونات التبغ ولا بما يؤدي إليه استعماله فلذلك قال عنه: بأنه ليس ساما ولا ضارا عاجلا ولا آجلا، وقد كان حريا به أن لا يقول ما قال لأنه لم يكن من أهل هذا الشأن حتى يكون القول قوله في قضية طبية كهذه. فالموضوع يجب أن يرد إلى أهل الشأن والاختصاص، ولعل الشوكاني لم يكن يصدر في قوله إلا عن تجربة خاصة محدودة وما تنامى إليه من أقوال الناس وإشاعات بعض المدخنين الذين صرحوا بأنهم لم يلمسوا للتبغ ضررا واضحا، لكن التقدم العلمي المعاصر حسم الموقف فأبان عن احتواء التبغ على مادة النيكوتين التي هي مادة سامة بالتأكيد، يكفي أن يجرع منها كلب نقطتين لتقضي على حياته. وإذا كان الشوكاني لم يهتد إلى أضرار التبغ، فإن فقهاء آخرين قد اهتدوا بظاهر القرائن إلى ما فيه من مفسدة، فقد لاحظوا أن التبغ المدخن عبر قصبة يترك في جوفها طبقة سوداء داكنة مثل العلك، وهي بعض ما تبقى من السواد الذي تسرب إلى الجسم[1].

أما عن قول الشوكاني بأن التنباك جار على براءة الأصل، إذ الأصل في الأشياء الإباحة، فهو دليل غير مسلم ولا مقنع، لأن هذا إنما يقال عن الأشياء التي لم يغلب ضررها على نفعها، أما ما انكشف ضرره وتبين أنه مفسدة فالواجب إلحاقه بمثيله من المحرمات الضارة، ولو أن العلماء اكتفوا ببراءة الأصل في كل الأشياء لما تأتى لهم الحكم في كثير من الطوارئ والنوازل التي طرأت على المسلمين فقال فيها الفقه الإسلامي كلمته.

---

(1) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك للشيخ محمد عليش (1/ 123).

أما قوله بأن التنباك ليس من جنس المسكرات، فيلزم أن يكون حلالا، فهو غير مسلم أيضا، لأن الأشياء لا تحرم للإسكار فقط، وقد سبق حديث أم سلمة الذي روت فيه أن النبي ﷺ نهىٰ عن كل مسكر ومفتر. ولست أرىٰ أن الشوكاني يمكن أن يماحك في كون التنباك مفترا بدليل أن من منعه عجز عن استعمال قواه العقلية وطلبه بأشد ما يكون الطلب وغالىٰ في ثمنه.

أما مدافعة الشوكاني بأن الاستخباث لا يكون مدعاة التحريم لأن ما يستخبثه بعض الناس قد يستطيبه البعض، فإن فيه تحريفا للدليل الذي ساقه القائلون بالحرمة، فهم لا يقصدون بالاستخباث الاستهجان أو التقزز الذي يجده إنسان نحو طعام ما، وإنما يقصدون خبث رائحة التبغ وفساد أنفاس المدخنين، وهو الأمر الذي أكده الفقهاء في غير ما موضع كما سيأتي بيانه.

الاتجاه القائل بالتحريم

إذا كنت قد عرضت لذكر آراء طائفة ممن قال بحلية تعاطي التبغ، فإن من المتعين أن أورد رأي الذاهبين إلىٰ الحرمة، وأدلتهم التي دعموا بها موقفهم. ومنذ البدء أشير إلىٰ أن المانعين لا يكادون يحصون كثرة وهم ينتمون إلىٰ كل جهات العالم الإسلامي في مختلف الفترات منذ وجد المسلمون أنفسهم أمام فشو تعاطي التبغ إلىٰ الآن. وأشير أيضا إلىٰ أن الفقه في الغرب الإسلامي قد اتجه في الأغلب إلىٰ تحريم التبغ، وإذا كانت ألفاظ الفقهاء قد تفاوتت في التعبير عن المنع فإنها مع ذلك تلتقي حول التحريم، يقول الطالب بن الحاج محشي شرح ميارة علىٰ نظم ابن عاشر: والقدر غير المؤثر أطبق المغاربة وأكثر المشارقة علىٰ تحريمه[1].

لقد انتهىٰ البحث بفئة غير قليلة من علماء الإسلام إلىٰ القول بالتحريم وهم علماء ينتمون إلىٰ جميع المذاهب الفقهية.

---

(1) حاشية الطالب بن الحاج على شرح ميارة على المرشد المعين (2/ 212).

فممن أفتى بالحرمة من علماء المشرق العلامة سالم السنهوري وتلميذه إبراهيم اللقاني الذي أفرد له كتابه: نصيحة الإخوان باجتناب الدخان. ومحمد بن علان المكي وله تصنيفان في التحريم يدعى المختصر منها: تنبيه ذوي الإدراك بحرمة تناول التنباك. ومنهم الخرشي شارح مختصر خليل وأبو السعود مفتي إسلامبول، وقد نظم فتواه شعرا، وعبد الله العصامي وتلميذه محمد بن علامة والسيد عمر البصري من علماء الحرمين والشيخ الأعظم محمد الخواجة وعيسى الشهواي ومكي بن فروح من علماء تركيا. أما من غرب العالم الإسلامي فقد أفتى بالتحريم قاضي تنبكتو محمد بن أحمد بن عبد الرحمن السوداني ومحمد السوسي الذي وضع كتاب: كشف الغسق عن قلب دفق في التنبيه على تحريم دخان الورق، وأبو العباس أحمد بن ناصر الدرعي، وأفتى تسعة عشر عالما من المغرب في الموضوع وجمع ذلك في كتاب فتوى علماء فاس في الدخان. وأفتى بالحرمة أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الفاسي وعبد القادر الفاسي، والشيخ ميارة الفاسي، وأبو بكر الكتاني وتلميذه أبو سالم العياشي وعبد العزيز الدباغ، وأبو العباس الهلالي وشيخه العربي التلمساني، وأبو العباس أحمد بن خالد الناصري وأبو عيسى المهدي الوزاني، وغير هؤلاء كثير، ليس من الضروري ولا من الممكن إيراد أسمائهم جميعا.

أدلة القائلين بالتحريم:

من المعلوم أن تدخين التبغ مما جد في حياة الناس وطرأ على المجتمع الإسلامي، فلم يكن من سبيل إلى إدراجه تحت نص شرعي خاص به يتناوله بالذات إلا ما كان من أمر الاستشهاد بنهيه ﷺ عن كل مسكر ومفتر، لكن هذا لا يمنع من أن ينظر الفقه الإسلامي إلى التبغ نظرة اجتهادية تراعي كليات الشريعة وتستهدف تحقيق المصالح التي راعاها التشريع الإسلامي، فمن ثم فقد حلل الفقهاء جملة ما يترتب عن التدخين من نتائج فانتهوا إلى رصد عدة مفاسد دعتهم إلى القول بالتحريم، ويمكن إجمال تلك المفاسد في الآتي:

➢ إضرار التبغ بالجسد:

لقد تنبه الفقهاء إلىٰ إفضاء التبغ إلىٰ جملة من المضار وكان من جملة ما استلفت أنظارهم تلك الأدخنة المتولدة عن احتراقه والتي يتناول ضررها المدخن أصالة ومن حوله بالتبعية، فلقد تقرر عندهم أن الأبخرة والأدخنة مفسدة للصحة ونصوا علىٰ أن من أحدثها من الناس وجب منعه وكفه عن ذلك. يقول الطالب بن الحاج: لقد صرح الفقهاء في باب الشركة أن الأدخنة والروائح الكريهة مضرة بالأمعاء والأكباد ومن أحدثها يمنع من إحداثها[1].

وواضح أن هذا القول لا يخلو من إشارة إلىٰ ضرورة منع تلوث الجو، ذلك التلوث الذي يسهم فيه التدخين بحظ وافر خصوصا في الأمكنة الضيقة التي يرتادها كثير من الناس، مما جعل كثيرا من الحكومات غير المسلمة لا تسمح في الأعم الغالب بالتدخين في منتديات الناس وأماكن اجتماعهم كعربات القطار والحافلات وقاعات الدرس والعرض والمقاهي والأماكن العمومية.

ولقد رد الفقهاء رأي من رأىٰ أن التبغ علاج وقرروا أنه ليس إلا من قبيل العلاج بنفس الداء، وشبهوا المدخن بمن قطع ثم رقع كما يقول عبد العزيز الدباغ[2].

وعند الشيخ ميارة أن ما في التبغ من الإضرار بالصحة كاف للقول بتحريمه حتىٰ لو لم يكن مفترا ولا مسكرا، يقول ميارة: فإن سلم كونها في ذاتها غير مسكرة ولا مفترة فما يعرض لحرمتها من الأمور أكثر من أن يحصىٰ فيتعين تركها[3].

ولقد كان هذا القول من الفقهاء اعتمادا علىٰ ما وصل إليه علمهم يومئذ بمضار التبغ ولو أنهم اطلعوا علىٰ ما كشفه العلم الحديث من مضار التبغ لكانوا أشد إنكارا

(1) حاشية محمد الطالب بن الحاج على شرح ميارة على المرشد المعين لبن عاشر (2/ 215).

(2) الإبريز لعبد العزيز الدباغ، (ص: 306) دار العلم للجميع.

(3) زبدة الأوطاد وشفاء العليل في اختصار شرح الحطاب لمختصر خليل عن حاشية المدني علي كنون(3/ 44).

لتعاطيه، ولكان الفقه الإسلامي أولى بالتحذير منه من تلك الجمعيات والمنظمات التي نذرت نفسها لمحاربته بكل الوسائل الممكنة.

◄ كون التبغ مسكرا أو مفترا :

ليس قصد الفقهاء من الوصف بالإسكار أن التبغ يحصل به التمايل والترنح والعربدة، وإنما المقصود به حصول نشوة وطرب داخليين يخرج بهما الإنسان عن مالوف عادته فيصير أسيرا للتبغ فلا يستطيع التخلي عنه، يقول عبد الكريم الفكون مستدلا على أن السكر قد لا يكون له أثر على السكران:(إن المشاهدة إنما يحكم بمقتضاها فيما هو متعلق بها، وإنما يصح ذلك لو كان مدلول الإسكار عربدة الساكر وممايلته ورقصه، وغير ذلك مما يتعلق بالمشاهدة وليس كذلك... وإنما الإسكار نشوة وطرب يتعلق أمره بالقلب، فتارة يعظم فينتشر أثره على الجوارح فيحصل معها ما ذكر، وتارة تقتصر على فرح قلبي وزهو لبي...).

ويمكن أن يكون سكر الدخان مما لا يبلغ ظهور أثره بحس المشاهدة، وإنما هو منوط بالباطن فقط... وكثيرا ما سمعنا ممن تناوله أنه يجد لنفسه معه نشوة وطربا، وأن منهم من أقلع عنه ونبذه لذلك الحال الوجداني[1].

إذا كان الفقهاء لم يشايعوا في عمومهم كون التبغ مسكرا، فقد قال معظمهم بأنه مفتر ويعنون بالتفتير إرخاء الأطراف وتخديرها وصيرورتها إلى وهن وانكسار[2]، وقد يكون الفتور أكثر ما يكون تجليا ووضوحا حينما يمر على المدخن زمن من غير أن يدخن فيلاحظ عليه عجز عن التصرف في قواه العقلية، ويظهر عليه تضايق وإعراض عن حل المعضلات، ومن علامات كون التبغ مفترا وباعثا للنشوة أن المتعاطي له قد يبيع النفيس من متاعه ويغالي في شرائه.

---

(1) ماء الموائد لأبي سالم العياشي(2/ 398).
(2) حاشية المدني على كنون مع حاشية الرهوني على شرح الزرقاني على المختصر (3/ 44).

➢ فساد ريح متعاطي التبغ:

من المعلوم أن الإسلام حرص علىٰ تطييب بدن المؤمن ومكانه، وقد اعتبر الروائح الكريهة إحدىٰ المؤذيات التي تجتنب، فمنع آكل الثوم والبصل والكراث من دخول المساجد وغشيان الجماعات. كما رغب في تطهير البدن وتنقيته من روائحه الكريهة، وقد جعل الشارع بخر الفم أحد العيوب التي يرد بها النكاح، فعلم من هذا كله أن علىٰ المؤمن أن يحافظ علىٰ طيب رائحته خصوصا حينما يقبل علىٰ ربه في صلاته، وذلك ما لا يستطيعه المدخن لأن أنفاسه تختلط برائحة التبغ فتنبعث منه رائحة غير طيبة.

لقد ركز بعض علمائنا علىٰ هذه المفسدة في التبغ ورآها كافية للقول بالحرمة، ومن أولئك العلامة عبد الكريم الفكون[1]، وعبد العزيز الدباغ[2]، وأحمد بن خالد الناصري[3]، والشيخ عليش[4]. وقد استحضروا أن الثوم والبصل مفسدات للريح وهما مع ذلك ليسا محرمين.

وقد أجابوا بأن المصلحة التي في الثوم والبصل هي مسوغ إباحتهما، لأنه متىٰ تعارض حق الله وحق العبد قدم حق العبد علىٰ حق الله، فلما كان للعباد مصلحة في الثوم والبصل لكونهما مصلحين للمقتات ولكونهما طعاما للفقراء وعلاجا لبعض الأمراض، فقد تقدم حق العبد فيهما وأبيحا. أما التبغ فلا مصلحة فيه تستدعي أن يباح، فيبقىٰ حكم المنع هو الأصل[5].

---

(1) الرحلة العياشية (2/ 400).

(2) الإبريز لعبد العزيز الدباغ (ص:306)، دار العلم للجميع.

(3) الاستقصا، للناصري (5/ 127).

(4) فتح العلي المالك (2/ 120).

(5) يقارن بحاشية الرهوني (3/ 47)، وبالإبريز (306).

ولقد ميز الشيخ عليش بين المنتن والكريه من الروائح، فأفاد أن المنتن أخص من المكروه وأفظع منه، فقد يكون الشيء كريه الرائحة ولا يكون منتنا، أما إذا كان منتنا كالجيف والقاذورات فإنه يكون في نهاية الاستقذار والتبغ من هذا القبيل.

> **كون التدخين مضيعة للمال:**

إن المال محترم في الإسلام ومن مظاهر احترامه وجوب إنفاقه في حله وبذله في مصرفه المناسب، وقد عد الشرع المنفق للمال في غير وجهه سفيها يجب التحجير عليه ومنعه من التصرف، ويصير الإنسان أجدر بحكم السفه حين ينفق ماله ليعود عليه بالمضرة فيكون خاسرا في دينه وفي ماله وبدنه. لقد رأى بعض الفقهاء أن المستهلك ماله في التبغ يحكم فيه بالسفه، يقول عليش: (لو سئل الفقهاء الذين قالوا السفه الموجب للحجر تبذير المال في اللذات والشهوات عن ملازم استعمال الدخان لما توقفوا في وجوب الحجر عليه وسفهه، ثم انظر إلى ما ترتب عن إضاعة الأموال فيه من التضييق على الفقراء والمساكين وحرمانهم من الصدقة عليهم بشيء مما أفسده الدخان على المترفهين به، وسماحة أنفسهم بدفعها للكفار والمحاربين أعداء الدين ومنعها من الإعانة على مصالح المسلمين وسد خلة المحتاجين، وهذا من أسباب التحريم ولا يرتاب فيما قررناه ذو دين ولا صاحب صدق متين[1].

إن إهدار المال مترتب حتما عن تعاطي التبغ مهما يكن الوضع المالي للمدخن، فإن كان فقيرا كان ما يعطيه في مقابل التبغ على حساب حاجاته وضروريات عيشه، وإن كان المدخن غنيا كان استهلاكه للأنواع الغالية الثمن مضيعة افدح، بل قد لا تطيب نفس الغني إلا بشراء الأنواع المستوردة الباهظة التكاليف للتجمل بها في الناس، مما يترتب عنه تفويت مال غير يسير على الأمة الإسلامية ووضعه بيد أعداء الإسلام والمسلمين.

---

(1) فتح العلي المالك (2/ 122).

➢ تأثير التبغ على أعصاب المدخن وأخلاقه وسلوكه:

ليس من شك في أن لتعاطي التبغ أثرا واضحا على الجهاز العصبي للمدخن خصوصا حينما يتعوده ويدمن عليه فيؤدي فقدان التبغ إلى اضطراب أعصاب واختلال مزاج، فيضيق المدخن عن تحمل ما يواجه به من المعضلات والمشاكل. وحيث إن الاستواء النفسي والخلقي مما يحافظ عليه الشرع ويرعاه، فقد وجب النظر إلى التدخين من جهة ما يحدثه من أثر عصبي، وقد تنبه فقهاؤنا فعلا إلى هذا الجانب من سلبيات التدخين وعبروا عنه بوضوح، قال في فتح العلي المالك: مما جربه أهله أن شاربه لا ينفك عن الكدر والحزن وسوء الخلق وأخذ الهم بنفسه ما دام أثره معه[1]. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، وإنما يعدوه إلى ما يخلفه في المدخن من سلب الإرادة وضعف العزيمة، فقد لوحظ أن أكثر المدخنين تنهار عزائمهم وتتراجع بعد عزمهم الأكيد على نبذ التبغ، فيعودون إليه في حالة الاضطراب العصبي التي تلم بهم، فإذا عادوا إليه عادوا أشد إقبالا عليه وأكثر شغفا به وينشأ فيهم الشعور بخور العزيمة وضعف الإرادة ويشككون في مقدرتهم على إمضاء القرار الحاسم الذي يتخذونه.

➢ عدم اشتمال التدخين على مقصد معتبر:

إن أفعال العقلاء يفترض فيها أن تصان عن العبث وأن تستهدف غايات ومقاصد نبيلة من صلاح دين أو دنيا، وكل ما لم يكن له هدف معتبر فهو عبث لا يستحق أن تعنى به الأبدان وتشغل به الأوقات، لذلك لم يبح الشرع من أنواع اللهو إلا ما كان مرفها عن النفس مفرجا عنها ومهيئا لها للقيام بجلائل الأعمال، فقد أذن الشرع في المزاح البريء واللعب غير المخل بالمروءة ولم يمنع من السباق والمسامرة بإنشاد الشعر لما فيه من تخفيف عن النفس وترويح عنها، إلا أن الفقه الإسلامي يقف موقف المنع من العبث واللهو غير الهادفين. وقد عرفوا العبث بأنه فعل لغير غرض صحيح كما

---

(1) فتح العلي المالك (2/ 123).

أن السفه فعل لا غرض فيه أصلا، بينما اللعب فعل منتهاه أن يحصل لذة. ومذهب الحنفية حرمة العبث واللهو، وقد اعتمدوا بعض النصوص مثل قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً﴾[1] ومهما يكن اختلاف المذاهب فإنه يظل منحصرا في اللهو الذي لا يسبب ضررا ولا يفضي إلى تهلكة، أما تعاطي التبغ فلا يمكن الالتفات إلى ما يمكن أن يكون فيه من تفكه ليس شيئا إذا ما قورن بما ينتج عن تعاطيه من أضرار بالبدن وبالمال.

> **وجوب ترك التدخين اعتبارا لإشكال أمره على الأقل:**

قد يظل في أنفس بعض الناس شك من حكم تعاطي التدخين، وقد يماحك البعض في حكمه ويتردد بين الإباحة والحظر فيكون الأسلم للمرء أن يأخذ بالأحوط، ذلك لأن المسلم لا يحل له أن يقدم على شيء حتى يعلم حكم الله فيه، ولأن ورع المرء لا يتم إلا بترك ما به ريبة إلى ما لا ريبة فيه، وقد قال النبي ﷺ: «الحلال بيِّن، والحرام بيِّن، وبينهما متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه، ومن وقع في الشبهات كان كالراتع حول الحمى يوشك أن يرتع فيه»[2]. فمتى أشكل الأمر كان الأحوط الركون إلى ما فيه السلامة، والأخذ بالحيطة مبدأ معتمد في الإسلام.

وقد ذكر القرافي في قاعدة الورع أن الأمر إذا تردد بين الإباحة والمنع فإن الورع هو الترك[3].

على أن أمر التدخين لا يكاد يشكل أو ينبهم، فلئن توقف بعض الفقهاء عن إصدار القول بالحرمة فإن هذا الموقف لم يكن منهم إلا بسبب خشية القول بالحرمة في أمر اجتهادي، وقد كان السلف يتحاشون التعبير بالتحريم فيما انتهى اجتهادهم فيه إلى

---

(1) سورة المومنون الآية: 116.

(2) البخاري كتاب الإيمان والبيوع. ومسلم: المساقاة.

(3) الفروق للقرافي (4/ 210) طبعة دار المعرفة بيروت.

ذلك، وكانوا يقتصرون على التعبير بالكراهة. ولقد صرح أولئك المتوقفون بأن ترك التبغ هو الحزم والصواب، فقد كان أبو بكر السجستاني يتوقف عن إصدار الحكم بالتحريم لكنه كان مع ذلك ينهى عن تعاطيه.

قال أبو سالم حاكيا عن السجستاني: مذهبي فيها التوقف وعدم الحزم فيها بتحريم أو تحليل لأن إحداث حكم من أحكام الشرع في نازلة دون برهان واضح من البلاء العظيم الموقع في الدين شديد أمره، ومن أظلم ممن قال إن الله حرم هذا أو أحله بدون نص من الشارع أو قياس مقبول جار على أصول الشرع وقواعده. ويقول العياشي بعد ذلك إلا أنه كان يجزم بوجوب تركه من جهة أخرى وهو أنه مجهول الحكم ولا يجوز لأحد أن يقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه[1].

لهذه الدواعي وغيرها فقد تظافرت نصوص الفقهاء ونقولهم مفيدة حرمة التدخين وهي نصوص تتفاوت عباراتها شدة، ومنها نصوص اكتفت بالقول بالتحريم ومنها أخرى ذهبت إلى القول بسقوط عدالة المدخن وتسفيهه ووجوب الحجر عليه، وأرى أن من المناسب أن أورد جملة من إفادات الفقهاء في الموضوع:

نص الشيخ ميارة:

قد اختلفت فتاوى شيوخنا فمن قبلهم ممن قرب عصره من استفاف دخان العشبة المسماة الآن على لسان متعاطيها بطابة، وإنما كانت تعرف بشجرة القمر، فمنهم من منعه ومنهم من أجازه والظاهر المنع لما احتف بها من المفاسد التي لا تعد كثرة[2].

---

(1) ماء الموائد للعياشي (2/ 402).

(2) شرح ميارة على المرشد المعين (2/ 212).

نص عبد القادر الفاسي:

إن تعاطيه قادح في الشهادة والإمامة، لأنه خارق للمروءة إذ هو من فعل السفهاء لا أهل المروءة والديانة والإدمان عليه قادح في العدالة(1).

نص فتوى عبد الرحمان الفاسي:

والذي ينبغي اعتماده بلاثنيا ويستند إليه صلاح الدين والدنيا مع وجوب الإعلان به والإشادة به في جميع بلاد الإسلام، أن سف الدخان المذكور محرم الاستعمال لاعتراف كثير ممن له تميز وتجربة بأنها تحدث تفتيرا وخدرا فتشارك أولية الخمر في نشوتها وتشبه الأفيون والحشيشة في جنسها ونوعها(2).

نص فتوى أبي عيسى المهدي الوزاني:

الحمد لله الراجح المعمول به حرمة استعمال العشبة المذكورة، قال أبو زيد الفاسي في عملياته:

وحرموا طابا للاستعمال   وللتجارة على المنوال

ولا ينبغي تقديم صاحبها للإمامة، ولا سيما راتبا في المسجد، فإن وقع فالصلاة خلفه صحيحة على الأرجح مع الكراهة(3).

رأي في الموضوع:

هذه إلمامة بأقوال الفقهاء وآرائهم في استعمال التبغ، وقد تبين أن الغالبية العظمى منهم قد جنحت إلى القول بالتحريم اتكاء منها على ما يترتب عن تعاطي التبغ من سيئ النتائج ووخيم العواقب، ولا شك أن القدر الذي انكشف للفقهاء من أضرار

(1) حاشية الرهوني على المختصر (3/ 46).
(2) حاشية الرهوني (3/ 44).
(3) النوازل الجديدة في أجوبة أهل فاس وغيرهم من البدو والقرى للمهدي الوزاني (1/ 15). ط. حجرية بفاس.

التبغ هو ما كان جليا ملحوظا، ولو أنه تأتى لهم الاطلاع على ما أفادت به الدراسات الجديدة عن التبغ لكانوا أكثر إصرارا على القول بالمنع.

والذي يبدو وجيها أن الفقه الإسلامي الحديث لا بد أن يتمسك بالمنع ولا يتساهل فيه خصوصا بعد أن أصبح التدخين عنوانا للهلاك ولتدمير جسم الإنسان.

إن الفقيه المسلم لا تنحصر مهمته في سوق النصوص وتركيب الأقيسة، وإنما يتعين عليه أن يتوحد مع توجه الإسلام الهادف إلى تحقيق مصلحة الإنسان، وحيث إنه لا مصلحة للإنسان في أن يكون مدخنا بل إن له في ذلك المفسدة المحققة، وحيث إن الفقه الإسلامي هو المؤتمن الشرعي على صحة الإنسان وسلامته، فإن ذلك يقضي بالتمسك بفتوى المنع. ويصرف النظر عن تلك المماحكات والمجادلات الفقهية، فإن موقف المبيحين لم يخدم الإنسان في شيء، وإنما سهل عليه التهالك على أمر فيه ضرره.

إنه لا يجوز بحال أن يكون الطب الحديث والنظم المعاصرة وبعض جمعيات المجتمع المدني أكثر حرصا على صحة الإنسان وسلامته على حين يتخذ بعض الفقهاء موقفا سلبيا داعيا إلى أمر لا خير فيه للإنسان.

وبما أن التدخين قد استشرى أمره واستفحل خطره، فإن ذلك يستدعي أن تبذل المجهودات الحثيثة من أجل محاربته وإيقاف زحفه وافتكاك كثير من الناس من إساره. وهذه مهمة شاقة تستدعي محاصرة التدخين بشتى الإجراءات وعلى مختلف الأصعدة، ومن أجله أقدم جملة اقتراحات أرى أنها مفيدة في محاربة التدخين محاربة فاعلة مؤثرة:

- وجوب الاعتماد على ما في نفوس المسلمين من شعور ديني ورغبة في الانقياد لأحكام الشرع: فيجب أن يؤدي المنبر دوره كاملا ليكون التحذير من التدخين فتوى صارمة، لا مجرد رأي يبديه طبيب أو نصح يسديه عالم اجتماعي.
- وجوب إصدار فتوى جماعية تلغي ما في موضوع التدخين من خلاف، خصوصا بعد تبين أخطار التبغ.

ومن شأن تلك الفتوىٰ أن توقف الناس علىٰ حكم شرعي لـئلا يجـد النـاس المـلاذ والذريعة في أقوال الذين قالوا بالحلية جهلا بواقع التبغ أو دفاعا عن موقف شخـصي تورطوا فيه.

- اعتبار أحد أيام الجمعة من السنة يومـا إعلاميا لمحاربة التـدخين عـلىٰ مـستوىٰ العالم الإسلامي فتلقىٰ خطب موحدة علىٰ جميع المنابر.
- منع باعة التبغ من بيعه للأطفال ولكل من لم يبلغ سن الرشد ولم يـدرك درجـة الوعي الكامل بالمسؤولية.
- منع الباعة من بيع التبغ مقسطا سجائر لما فيه من تيسير شرائـه عـلىٰ الأطفـال الذين لا يتوفر لهم في غالب الأحوال ثمن علب التبغ.
- الاهتمـام بالطب المساعد علىٰ التخلص من التدخين، ووضع حـصيلة خـبرات الأطباء والمتخصصين في كتب تعين الراغبين علىٰ الإقلاع عن التبغ وعرض أشرطـة في ذلك.
- تعميم دائرة الأمـاكن العمومية التي يمنع فيهـا التـدخين وتوسـيعها، واعتبـار التدخين في محتشدات الناس وأمـاكن اجتمـاعهم مخالفة قانونية.
- توعية المسلمين بضرورة إقصاء أدوات التدخين كالمنافض والولاعات وإلغائها من إجراءات الاستقبال والاستـضافة في بيـوت المـسلمين لمـا يتـضمنه ذلـك مـن تحريض عملي علىٰ التدخين.
- منع وسائل الإعـلام والإشـهار مـن الدعايـة للتبـغ عـلىٰ صـفحات المجـلات والجرائد وعلىٰ الجدران في الشوارع العامة.

وحين تأخذ الأمة بحكم الحرمة في التدخين فإنها تكون قد واجهـت بطريقـة ذكيـة ومن باب الأولىٰ كل المظاهر الأشد خطورة عـلىٰ صـحة الإنـسان، ومنهـا استعمـال المخدرات وتعاطي الخمور، وهي مـمـارسات تمثل خطورة أكبر علىٰ صحة الإنسان.

⊠فتوى بشأن تعاطي المنشطات⊠

من الواضح أن تعاطي المنشطات سلوك مستجد أتاحه التقدم العلمي الذي مكن من إنتاج كثير من المركبات الكميائية ومن تهييء العديد من المستحضرات ذات التأثير الكبير على نشاط الجهاز العصبي عموما، وعلى المخ خصوصا، وعلى عضلات الجسم، بما يكسبها قدرة فائقة على أداء الأنشطة الرياضية، ويمكن في النهاية من التفوق في المنافسات والمباريات الرياضية.

واعتبارا لكون تعاطي المنشطات سلوكا حديثا، فإن الحكم عليه من الوجهة الشرعية يجب أن يستند إلى الأصول الاجتهادية التي طالما أعملها الفقهاء وهم يستنبطون الأحكام الفقهية لنوازل مستجدة، ويأتي في طليعة تلك الأصول اعتبار المصالح ومالات الأفعال، كما يتعين استحضار المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ومنها قصدها إلى المحافظة على الأبدان وعلى الأديان، كما تتعين الاستعانة بالقواعد الكلية للفقه، ومنها على الأخص قواعد دفع الضرر.

والمنشط كما عرفه المختصون هو كل مادة أو دواء يدخل الجسم بكميات غير اعتيادية لزيادة نشاط العضلات أو الكفاءات البدنية للحصول على إنجاز رياضي بطرق غير مشروعة.

وبالتركيز على التعريف الذي حاول استجماع العناصر المكونة للمنشط وأهداف استعماله فإنه يمكن استخلاص خصوصياته وعرضها على النظر الشرعي.

فالمنشط من حيث التكوين هو عنصر غريب عن الجسم، وهو يحقن بكيفية غير عادية أيضا فيحدث نشاطا وحيوية مستجلبين من المنشط ومن خصائصه الكميائية، وهذا كله يفيد أن تعاطي المنشط هو اعتداء على طبيعة الجسد إذ يؤدي إلى إخراجه عن حالته الطبيعية من أجل إحداث حالة غير عادية، وهذا يمثل أيضا اعتداء على الفطرة وتغييرا مستمرا للخلق الإلهي ولطبيعة الجسد ولدرجة القدرة التي منحها الله

الإنسان، وقد وصف الله تغيير الخلق بأنه أحد أساليب الشيطان في الإفساد، وحكى القرآن عن الشيطان التزامه بذلك وقال الله تعالى على لسانه: ﴿وَءَلَآمُرَنَّهُمۡ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ وَءَلَآمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِ﴾[1]. وقد أدرج أهل العلم في مفهوم تغيير خلق الله كل التصرفات المؤدية إلى تشويه صورة الإنسان أو إلى تعبيده لغير الله، ولا يستثنى من ذلك إلا ما أذن به الشرع كالختان وثقب الآذان لوضع الأقراط، وما كان سببا للحسن غير المتكلف.

وتعاطي المنشطات ليس من هذا القبيل في شيء لتحقق إضراره بالجسد.

ولقد لمست الإنسانية أخيرا بعض الآثار السلبية للتدخل في توجيه الفطرة حينما حول الإنسان بعض الحيوانات العاشبة إلى حيوانات لاحمة، فكانت النتيجة بروز جنون البقر، وحين حقن الطيور بمادة الديوكسين فكان ذلك سببا في انتشار أمراض السرطان، وحين أدرج الإنسان الهرمونات ضمن تغذية الحيوانات ولقح بها الكثير من المنتجات الفلاحية فكانت النتائج سيئة وانعكاساتها وخيمة على صحة الإنسان.

وبهذا يكون تدخل متعاطي المنشطات بإفساد الخلق وتغيير الطبيعة أول مستندات القول بحرمة التعاطي.

إن آثار تعاطي المنشطات لا يمكن الوقوف بها عند الجانب المغري منها والمتمثل في اكتساب الجسد قوة استثنائية تؤهل صاحبها للسبق والتفوق في المباريات، وإنما يجب أن ينظر إلى الآثار اللاحقة وهي آثار دائمة مدمرة للجسد تبتدئ بإرهاق الجسد وإيقاف نشاطه وتعريضه للخطر الذي طالما أودى بحياة كثير من الرياضيين وهم في عنفوان الشباب وربيع العمر.

(1) سورة النساء الآية: 118.

ويكون أول التجليات والأعراض بروز الحبوب على الجلد وارتفاع ضغط الدم وتضاؤل قوة الذكورة وإصابة الأنسجة الجسدية الضامة والأربطة والمفاصل وتضخم القلب وتصلب الشرايين والإصابة بسرطان الكبد والكلى.

والواضح أن تعريض الإنسان جسده لأقل من هذه الأخطار يعتبر من المحرمات التي لا خلاف فيها ما دامت الشريعة تجعل المحافظة على الأبدان أحد مقاصدها، وهو المعنى المستمد من قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾[1].

واعتبارا لاشتمال المنشطات غير الطبية على المخاطر السالفة فقد أنجزت اللجنة العالمية الأولمبية سنة 2006 وثيقة ضمنتها كل قواعد التعامل مع المنشطات، وتشكل في أوروبا الاتحاد الدولي لشرطة مكافحة استعمال المنشطات، وأبرمت المنظمة الدولية للشرطة الجنائية اتفاقية مع الوكالة العالمية لمكافحة المنشطات صدرت في 02 فبراير 2009.

وهذه الإجراءات تعطي فكرة عن خطورة الظاهرة وما تمثله من هدم للأجسام ومن تغيير لمسار الرياضات وأهدافها، وحين يصل الأمر إلى هذه الدرجة فإن الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تكون أقل عناية بصحة الإنسان وسلامته، فيكون التحريم هو القول المنسجم مع توجيه الشريعة الإسلامية وما يعرف عنها من حماية للإنسان.

إن تعاطي المنشطات بما هو عليه من مخالفة للقوانين لا يمكن أن يتم إلا في حالة من التخفي والاستتار مع التوسل إلى ذلك بالكذب والاحتيال، لأن التعاطي يقوم في حقيقته على محاولة إيهام المشرفين على تنظيم الأنشطة الرياضية وباقي المتنافسين من الرياضيين بأن المتعاطي يبذل جهدا جسديا هو جهده الطبيعي، وأن القوة التي ينافس بها هي قوته الذاتية الناتجة عن لياقته البدنية وعن التمارين التي واظب عليها، وهو

(1) سورة النساء الآية: 29.

في كل هذا كاذب ومدع لقوة ليست له، وهذه التصرفات كلها محرمة حرمة الكذب والخديعة والغش بناء على قول النبي ﷺ: «الخديعة في النار ومن عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد» أخرجه البخاري في كتاب البيوع باب النجش.

على أن التخفي والخوف من الانكشاف هو وحده دليل كاف لإفادة معنى الإساءة والتورط في الإثم بناء على قول الرسول ﷺ: «الإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس» أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة باب تفسير البر والإثم.

إن الإسلام لا يمنع الرياضي من أن يستعد للمنافسة بما يتطلبه الأمر من إعداد مشروع يكون صادقا ومتعارفا عليه بحيث تتكافؤ فرص الأخذ به لكل المتنافسين، ولا يكون بعد ذلك مؤديا إلى ضرر يلحق جسد الرياضي أو أخلاقه وسلوكه.

ويمكن الاستئناس في هذا بأن النبي ﷺ قد سابق بين الخيل المضمرة وغير المضمرة وجعل مسافة السباق مختلفة، كما أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير باب إضمار الخيل للسبق وباب غاية السباق للخيل المضمرة. والخيل المضمرة هي الخيل التي تعلف حتى تسمن وتقوى، ثم يقلل علفها بقدر حاجتها إلى القوت وتدخل بيتا ويغطى جسمها فتحمى وتعرق فيخف لحمها.

ومن غير هذا فقد كان المسلمون يمارسون عمليات التنحيف والتسمين وفق تقاليد معينة، لكنها لم تكن ضارة بالجسد ولم تكن تتم في الخفاء أو باللجوء إلى الاحتيال. إن ممارسة الرياضة يجب أن تظل فعلا هادفا إلى تحقيق غايات نبيلة، لذلك يتعين تشذيبها من النزوع إلى التفوق الذي قد يدفع إلى الكذب والخداع، كما يجب أن تبعد عن منطق الربح والمتاجرة والإثراء بإرهاق الجسد وتعريضه للمخاطر، لأن للحصول على المال مسارات أخرى ومجالات غير المجال الرياضي.

لقد كان العلماء المسلمون على وعي كامل بضرورة الالتزام بالقيم الرياضية، فكتب مولاي أحمد بن المامون البلغيثي من علماء المغرب فصلا شيقا ضمن كتابه

شرح الابتهاج بنور السراج، نقل مادته عن صاحب" أخبار الدول وآثار الأول" للدمشقي القرماني، خصصه لأحكام ممارسة الرياضة ولعب الكرة خصوصا، أورد فيه أن الممارس يجب أن لا يكون همه الأكبر هو الظهور على أقرانه ونظرائه بقدر ما يكون همه هو ترويض الجسد والمحافظة على لياقته.

والخلاصة أن توجيه الإسلام وأحكامه لا يمكن أن تقر تحويل ممارسة الرياضة إلى سلوك يتنكر للقيم والأخلاق ويرتمي صاحبه في حالة الجشع الذي يسول المخاطرة بالجسد من أجل الحصول على الشهرة والمال.

الموقف الفقهي من زرع الأعضاء*

---

* ألقـي هـذا البحـث في المـؤتمر الـذي دعـت إليـه وزارة الـصحة الهولانديـة بمدينـة أوتريخـت بتاريخ28/ 1/ 2006 قصد تعرف موقف المسلمين من تبادل الأعضاء البشرية مـن أجـل تقـديم مقـترح قانون على البرلمـان الهولاندي.

يمتلك الإسلام قدرة فائقة على التعامل مع كل الإشكالات التي يفرزها تطور الحياة، وذلك بفضل ما يتوفر عليه من إمكانات اجتهادية ناشئة عن إعمال مصادر التشريع، وكليات الفقه، وقواعده الإجمالية.

وتبعا لهذا كان الفقهاء المسلمون لا يحسون عجزا يلجئهم إلى التخلي عن مواصلة ضبط حركة المجتمع وفق هدي الشريعة، وقد يعطي فكرة شمولية عن هذه القدرة الهائلة على استيعاب المستجدات ذلك الرصيد الهائل من كتب النوازل التي ليست في حقيقتها إلا كتب فقه نابض بالحياة أوجبته وقائع الحياة، ولم يكن أبدا من إملاء النظر التجريدي أو الافتراض لقضايا غير واقعية.

وفي هذا السياق وإيمانا بضرورة بلورة موقف إسلامي من قضية استئصال الأعضاء البشرية وزرعها في جسم آخر، اهتم الفقهاء المعاصرون بالقضية منذ أن أصبحت عمليات الزرع مظهرا من مظاهر إسهام الطب الحديث في تخفيف المعاناة عن المضطرين إلى أعضاء بشرية تعوض أعضاءهم العاجزة أو التالفة.

وبوحي من استشعار الفقيه المسلم لمسؤوليته، وبوعي منه بكون الإسلام رحمة للناس، وبسبب إدراكه للقوة الاجتهادية التي يتوفر عليها الفقه، فقد انصرف الفقيه المسلم إلى إعداد بحوث تمهيدية اقتضت نظرا في مقررات الفقه من جهة، وتواصلا مع الأطباء والجراحين للاستفادة منهم من جهة أخرى.

وقد يلاحظ أن بحوث الفقهاء قد تأثرت طردا مع ما حققه الطب الحديث من إنجازات علمية وما انتهى إليه من دقة في ممارسة عملية الزرع، وما انتهى إليه بالتالي من وضوح رؤية حول عمليات الزرع ونسبة ما تمثله من المخاطرة بسلامة المتبرع بعضوه.

ومن مؤشرات تأثر الفقه بمعطيات الطب في مجال الإفتاء أن كثيرا من الفتاوىٰ المبكرة كانت متحفظة ومانعة من إجراء عمليات الزرع تمسكا منها بالمحافظة علىٰ حياة من هو محقق الحياة، قبل الإقدام علىٰ إسعاف مريض هو مرجو الحياة.

لكن هذا التحفظ أصبح يتبدد تبعا لتطور الطب، وأفضىٰ الأمر إلىٰ أن أصبحت فتاوىٰ المجامع الفقهية التي تمارس الاجتهاد الجماعي لا تختلف إلا في تفاصيل جزئية، وفي شروط تحفظية بينما تتفق علىٰ مبدإ الاستئصال والزرع.

«عملية زرع الأعضاء في سياقها التاريخي»

إذا كانت عملية زرع الأعضاء بمستواها العلمي الدقيق نتيجة طبيعية للتقدم العلمي وما أتاحه من إمكانية توظيف أجهزة متطورة تبقي المريض في حالة إنعاش خلال إجراء العمليات وبعدها، فإن فكرة زرع الأعضاء قد عرفت منذ فجر التاريخ، وهي فكرة ألجأت إليها حاجة الناس إلىٰ الاستفادة من أعضاء جديدة بعد ما حرموا الاستفادة من وظائف أعضائهم الأصلية.

فقد مارس الإنسان القديم في العصر البرونزي عمليات إزالة قحفة الرأس وإعادتها بعد إجراء عمليات جراحية علىٰ الدماغ، وتوجد في كثير من متاحف العالم جماجم بشرية تحتوي علىٰ ثقوب جانبية تشير إلىٰ خضوع الجمجمة إلىٰ إعادة القحفة، وقد استمرت هذه العمليات في العصور القديمة إلىٰ الحقبة السلتية التي تحدد بالألف الثانية قبل الميلاد[1].

وأجرىٰ الهنود عمليات ترقيع الجلد وإصلاح الأنف والأذن المقطوعة، وعنهم أخذها المسلمون الذين نقلوها هم أيضا إلىٰ الغرب في حدود القرن السابع عشر الميلادي.

(1) تاريخ الطب من فن المداوة إلىٰ علم التشريح(ص: 12-13)، جان شارل سونيا، ترجمة: د. إبراهيم البجلاني، عالم المعرفة الكويت العدد 281، ط: 2002.

وفي عهد رسول الله ﷺ كان عرفجة بن أسعد الذي سبق له أن أصيب في أنفه يوم الكلاب قد اتخذ أنفا من حديد فأنتن فأمره النبي ﷺ أن يتخذ أنفا من ذهب[1]، وذلك إشارة منه عليه السلام إلى ضرورة التوقي من الحديد الذي هو مصدر التيتانوس.

ومن معجزاته صلى الله عليه وسلم أنه رد عين قتادة بن النعمان لما أصيب يوم بدر، وهذه وإن كانت معجزة خاصة بالرسول ﷺ فإنها تتضمن معنى الإباحة الشرعية، لأن الإعجاز لا يقع بما لا يجوز شرعا، كما أن أفعاله هي جزء من سنته.

ولعل هذه الإشارات هي ما جعلت المسلمين يطمئنون إلى جواز استئصال الأعضاء وإعادة زراعتها إذا تأتى ذلك، وقد أفصح عن حكم الإباحة جواب عائشة رضي الله عنها للمرأة التي سألتها عن الكلف في الوجه [وهو سواد في البشرة]، وقد تألمت منه فأرادت التخلص منه، فسألت عائشة فأجابتها بقولها: لقد كنا في زمن النبي ﷺ لو أن إحدانا كانت إحدى عينيها أحسن من الأخرى، فقيل لها: انتزعيها وحوليها مكان الأخرى، وانتزعي الأخرى فحوليها مكانها، ثم ظنت أن ذلك يسوغ لها ما رأينا به بأسا[2].

في عصر ازدهار الطب العربي، وصف أبو القاسم الزهراوي عمليات زرع الأسنان فتحدث عن رد الضرس بعد سقوطها إلى مكانها، كما تحدث عن نحت ضرس اصطناعية من عظام البقر وتثبيتها مكان الضرس المخلوعة[3].

لقد استبعد العلماء المسلمون أن يكون التصرف في الجسد باقتطاع عضو أو زرع أخر من قبيل تغيير خلق الله الذي هو من عمل الشيطان، حسبما ورد في قول الله

---

(1) الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني(2/ 474) دار صادر.

(2) التراتيب الإدارية لعبد الحي الكتاني (1/ 463) دار الكتاب العربي بيروت.

(3) طب الأسنان إبداع عربي(ص. 366)، د. سعيد الصقلي، مطبعة الرسالة الرباط 2002.

تعالى: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ۝ لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ۝ وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾[1].

وقد فهم العلماء منها أن البتك: هو القطع، وأن قطع آذان الأنعام كان عملية دينية مبتدعة، فكانوا يشقون أذن الناقة إذا ولدت خمسة أبطن ويسموها بحيرة، ويمتنعون عن الانتفاع بها.

وأما تغيير خلق الله فله شقان: معنوي، ومادي، وهو في شقه المادي يشمل قطع أجزاء من جسم الإنسان انتقاما منه وتشويها لجثته بعد موته، وإخصاء الذكور من الأسرى وما إلى ذلك من أنواع التغيير البشع الذي كان يتخذ سبيلا إلى تفريغ الغيض وإلحاق الإهانة الدائمة بالمستضعف والمهزوم.

وأما التغيير المعنوي فيشمل تغيير فطرة الله في الإنسان وإفساد ذوقه الفطري[2].

◆ الموقف الشرعي من استئصال الأعضاء

منذ أن طرح سؤال نزع الأعضاء وزرعها في جسد محتاج إليها، اهتم الفقه الإسلامي بالسؤال وأنجز الفقهاء بحوثا عديدة في تنزيل الحكم الشرعي على عملية الاستئصال والزرع معا.

وعلى كثرة ما أنجز من البحوث فإن بالإمكان تصنيفها بحسب ما انتهت إليه من النتائج إلى مجموعتين تمثلان تيارين غير متساويين في أعداد الآخذين بكل رأي، مع ملاحظة تنامي الاتجاه القائل بالإباحة.

---

(1) سورة النساء الآية: 116-117- 118.

(2) تفسير مشكل القرآن راشد عبد الله الفرحان (ص 63)، ط: جمعية الدعوة الإسلامية الكويت (ط:3/ 1985).

☑ **الموقف الأول: موقف المنع أو التحفظ.**

لقد انتهىٰ فريق من العلماء إلىٰ عدم جواز إجراء عملية زرع الأعضاء اعتمادا منهم علىٰ حجج يحسن سوقها والتعليق عليها بعد ذلك. ومن تلك الحجج ما يلي:

- الأصل عصمة دم المسلم وجميع أعضائه، فلا يجوز لأحد أن يجني علىٰ عضو من أعضائه.
- إن الأصل هو المساواة بين الناس، فلا يعتدىٰ علىٰ جسم إنسان لصالح إنسان آخر.
- إن استئصال عضو من إنسان قد يؤدي إلىٰ قتله والإسلام حرم قتل النفس، فقال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[1].
- إن حرمة الإنسان عظيمة فلا يجوز أن تمس أعضاؤه حيا كان أو ميتا[2]، وقد ورد الحديث مرفوعا إلىٰ النبي ﷺ: «كسر عظم الميت، ككسره وهو حي»[3].
- إن استقطاع عضو من جسد وزرعه في جسد آخر ينشأ فيه هو تغيير لخلق الله.

☑ **مناقشة الاستدلالات**

إن من الضروري لفت النظر إلىٰ أن قياس استئصال الأعضاء علىٰ الجناية عليها لا يستجمع شروط القياس الصحيح، إذ أن الاستئصال الذي قد يكون تبرعا يرغب فيه المتبرع لإنقاذ عزيز كالولد أو الزوجة أو الأخ، لا يمكن اعتباره جناية، لأنه أقرب ما يكون إلىٰ معنىٰ الإيثار والحرص علىٰ حياة الآخر.

---

(1) سورة النساء الآية: 29.

(2) ينظر باقي أدلة المانعين في كتاب: حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي. د. عقيل العقيلي (ص: 60) مكتبة الصحابة جدة. وكتاب الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء.د. محمد عبد الله البار. (ص: 142)، دار القلم دمشق 1994.

(3) سنن أبي داود، كتاب الجنائز باب: الحفار يجد العظم.- سنن ابن ماجة، كتاب الجنائز: باب النهي عن كسر عظام الميت.

أما مساواة الأشخاص التي يرونها مانعا من استقطاع عضو من عضو لفائدة جسد آخر، فإن الظاهر أن الرغبة في الاستواء في فرصة الحياة هي التي تجعل والدا يرغب في إشراك ابنه في جسده بمنحه عضوا من أعضائه.

أما اشتمال العملية على خطر فإن ذلك ليس محققا، بل إن إقبال الناس عليها إنما نشأ عن اطمئنانهم على نجاح معظم العمليات، وذلك بعد أن أصبح الطب يتحرى كثيرا في التأكد من انتفاء كل موانع الاستئصال.

أما عن اعتبار أخذ عضو من إنسان ولو ميتا انتهاكا لحرمته، فإنه يجب التذكير بأن حديث منع تكسير الميت قد أورده بعض المحدثين ضمن «باب النهي عن نبش القبور وسرقة ما فيها»، وهو ما يستدعي غالبا تكسير عظام الموتى توصلا إلى استنقاذ أكفانهم وحليهم.

ولقد كان بعض الفقهاء أكثر تيقظا لهذه العلة، فقال المواق من فقهاء المالكية: «يحمل قول عائشة كسر عظام الميت ككسرها حيا، إذا فعل ذلك عبثا»[1].

ونص المواق يوضح أن النهي إنما يتعلق بالفعل العابث الذي لا يتوخى إلا إهدار كرامة الإنسان.

وقد استخلص الفقهاء من نصوص الشريعة ومن روحها أن الاعتناء بحياة من هو مرجو الحياة مقدم على مراعاة حرمة الميت.

ومن شواهد هذا أن الفقه أجاز شق بطن المرأة الميتة إن علم أن فيه جنينا حيا، وبعد خلاف في الموضوع، قال ابن القاسم وابن يونس واللخمي وأشهب وسحنون من المالكية: إنه يبقر بطن المرأة من أجل استخراج جنين ترجى له الحياة، وأن ذلك البقر

---

(1) التاج الإكليل لمختصر خليل، لمحمد بن يونس المواق على شرح مواهب الجليل للحطاب(2/ 254). مكتبة النجاح ليبيا.

يتم في خاصرتها اليسرى[1]، وقد دعموا هذا الموقف مما يقره الفقه من أن الصلاة يجوز أن تقطع من أجل إنقاذ من هو مشرف على السقوط في مهلكة إن لم يبادر إليه المصلي.

وقد ذهب الفقه إلى جواز شق بطن الميت إن هو ابتلع مالا بلغ قدر نصاب زكاة، أو نصاب سرقة على خلاف في ذلك[2]، فإذا كان شق بطن الميت يجوز لمجرد استخراج مبلغ مالي من غير أن يعتبر ذلك انتهاكا لحرمته، فإن شق بطن أو استقطاع عضو لا يمكن أن يعتبر انتهاكا أيضا.

على أني أشير إلى أن التصرف في جسد الميت كان أمرا معروفا ومالوفا منذ أن مارس العلماء المسلمون عمليات التشريح وتعليم طلبة الطب، وقد مضى في تاريخ المسلمين كبار أطباء التشريح الذين خلفوا أدوات لتشريح الأجسام هي إلى الآن ماثلة في المتاحف، ومصورة في كتب تاريخ العلوم عموما، وتاريخ الطب خصوصا.

وقد كان أبو القاسم الزهراوي في الغرب الإسلامي رائدا في جعل علم الجراحة علما قائم الذات ومنفصلا عن الطب[3].

وقد كان أبو الوليد ابن رشد الطيب الفقيه قد اعتنى بالتشريح، وتحدث عنه ضمن كتاب الكليات الذي اعتمده الناس طيلة القرون الوسطى، وكان يقول: من انشغل بتعلم التشريح زاد إيمانه بالله[4].

---

(1) التاج والإكليل في مختصر خليل للمواق، (2/ 254)- نصيحة المرابط، شرح خليل ابن إسحاق محمد الأمين الجكني(1/ 326). مؤسسة الرسالة، بيروت. 1993.

(2) نصيحة المرابط(2/ 326).

(3) تاريخ الفكر الأندلسي. أنخل جنثالث بالنثيا – ترجمة حسين مؤنس (ص: 465). – ط.النهضة المصرية القاهرة1955.

(4) عيون الأنباء في طبقات الأطباء. لابن أبي صبيعة.(ص: 532). – تحقيق- دار نزار رضا، ودار مكتبة الحياة بيروت- معجم أطباء المغرب والأندلس خلال العصور الوسطى- دار إبراهيم زعرور – مطابع الجمهورية دمشق. 1944.

هذه جملة الملاحظات التي يمكن أن يعلق بها على مستندات منع استئصال عضو بشري وزرعه في جسم آخر.

☑ **موقف القول بإباحة زرع الأعضاء**

حينما كان الفقهاء المعاصرون أمام الموازنة بين مطلب صيانة حرمة جسم إنسان وعدم التصرف فيه بالاستقطاع ولو بعد وفاته، وبين ما أتاحه الطب الحديث من إمكانات إسعاف إنسان مريض، أو مشرف على الموت بعضو بشري يعوض به عضوا تالفا، وأجريت في مستشفيات الغرب عمليات عديدة من هذا النوع فتحت أمام الناس أبوابا من الأمل، حينذاك عاد الفقهاء المسلمون إلى ما يمكن أن تكون علامات مرشدة في طريق الوصول إلى الحكم الشرعي، فاستنطقوا الفقه الإسلامي واستعرضوا كلياته الفقهية، وأعملوا مقاصد الشرعية، فتبين أن عمليات زرع الأعضاء تمثل مصلحة إنسانية لا يقف في وجهها ما يمكن أن يعتبر مفسدة تنتج عن بتر عضو من جسد واستنباته في جسد آخر ليواصل به رحلة الحياة، ومن ثم ترجح القول بإباحة زراعة الأعضاء بشروط تعود إلى الأمن على سلامة المتبرع الحي، وإلى عدم انزلاق العملية إلى أن تصير تصرفا تجاريا يحيل جسد الإنسان إلى سلعة فتمتهن آدمية الإنسان، وتؤول بالتالي إلى استنقاذ الأغنياء الذين هم الأقدر على الدفع، فيما يصير الفقراء سلعة بشرية تباع للأغنياء، لتحقق لهم السلامة واستمرار الحياة.

ولقد استند الفقهاء في قولهم بإباحة إجراء عمليات الزرع إلى الشواهد التالية:

➤ ضرورة المحافظة على الحياة تستدعي حكم الإباحة لما يحفظ الحياة، وقد تقتضي تلك الرغبة في المحافظة على الحياة أكل الميتة وما حرمه الله من المطاعم، وقد ذهب بعض الفقهاء إلى القول بجواز أكل الإنسان الميت، وهو موقف قال به فقهاء الشافعية، وبعض الحنابلة، وبعض المالكية[1].

(1) مغني المحتاج (4/ 307).

- إن الفقهاء لم يروا بأسا بشق بطن امرأة ميتة حامل لإخراج جنين ترجى له الحياة.

- من فعل عمرو بن العاص في بعض فتوح الشام أن أخاه هشام بن العاص استشهد ووقع في مكان ضيق كان ممر المجاهدين إلى عدوهم، وامتنع عليهم التقاطه، فأذن لهم عمرو بن العاص بأن يدوسوه، وقال لهم: إنما هو جثة فأوطؤوه الخيل، ثم أوطأه هو، وتبعه الناس[1]، فلما مروا جمعوا أشلاءه ودفنوها.

- من المواقف المتكررة في واقع المسلمين أنهم آثروا غيرهم بحق الحياة، ومن ذلك أن عكرمة بن أبي جهل والحارث بن هشام وعياش بن أبي ربيعة، أصيبوا في غزوة اليرموك، وأصابهم وهم في مضاجعهم عطش فجاء إليهم الساقي يسقيهم الماء، فلما تناول الأول السقاء سمع أنين آخر، فأحال عليه الماء، فلما أراد الثاني الشرب، سمع أنين آخر، فأحال عليه الماء، فلما بلغ الساقي الثالث، وجده قد مات، وعاد إلى الثاني فوجده قد مات، فعاد إلى الأول ليجده هو أيضا قد مات[2].

- من مقررات الشريعة أن الضرورات تبيح المحظورات، و أن المشقة تجلب التيسير، وأنه إذا اجتمعت مفسدتان روعيت الأخف.

يقرر الكاساني من فقهاء الحنفية، أن النفس الإنسانية معصومة وهي لا تحتمل الإهدار، لكن الأعضاء التي لا تتوقف عليها الحياة يسلك بها مسلك الأموال فيمكن إيثار الغير بها، ولو قال شخص لغيره اقطع يدي لداع صحيح فإنه يكون بمثابة ما لو قال خذ مالي[3].

---

(1) ينظر طبقات ابن سعد (4/ 194) دار صادر. - تاريخ الإسلام للذهبي. عهد الخلفاء الراشدين(ص104). تحقيق عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي.ط: 1/ 1987.

(2) يراجع تفسير ابن كثير(4/ 528). - طبقات ابن سعد. فتوح الشام – اليرموك. - تفسير ابن كثير لسورة الحشر(4/ 362).ط. دار المعرفة لبنان 1986.

(3) بدائع الصنائع للكاساني ، كتاب الجنايات (7/ 36)- دار الكتاب العربي بيروت. 1982.

اعتبارا لهذه المؤشرات انتهى معظم الفقهاء والمجامع الفقهية إلى اعتبار عملية زرع الأعضاء عملية مشروعة متى احترمت فيها شروط ضامنة لسلامة المتبرع وبقاء التبرع عملا إنسانيا تراحميا معبرا عن التضامن.

ابتداء من سنة 1952 توالت فتاوى الإباحة التي قال بها كل من العلماء حسن مامون مفتي مصر، وعبد الله كنون رئيس رابطة العلماء بالمغرب، ومحمد خاطر مفتي الديار المصرية، وجاد الحق علي جاد الحق مفتي الديار المصرية، وغير هؤلاء من العلماء الذين أفتوا بوصفهم الشخصي، أو باسم ما يمثلونه من مؤسسات الإفتاء التي يشرفون عليها.

لقد اتفقت فتاوى أولئك العلماء وتلك المجامع الفقهية على القول بإباحة نقل عضو بشري إلى إنسان آخر مضطر إليه، خصوصا في حالة وفاة المتبرع حيث يترجح إيثار الحي بالعضو الذي يتعرض للتلف والاندثار حينما يدفن مع صاحبه.

وقد اشترط الفقهاء لجواز عملية الاستئصال والزرع شروطا احتياطية منها:

- توصية الميت بذلك أو موافقة أهله بعد وفاته.
- ألا يمثل هذا الاستقطاع خطرا على المتبرع الحي.
- موافقة السلطة المكلفة في حال ما إذا كان الميت مجهولا أو لا أهل له.
- كون ذلك الاستقطاع والزرع علاجا وحيدا لا بديل عنه.
- كون تلك العملية ضرورة فردية أو حاجة جماعية تنزل منزلة الضرورة.
- أن لا يتم منح الأعضاء في مقابل عوض مالي يجعل العملية تجارة بشرية.

لقد أطال الفقهاء المعاصرون بحث قضية إذن قرابة المتوفى من أجل استئصال العضو، فرأى البعض أن إيجابه إنما يعود إلى مقتضى السياسة الشرعية، وما تحس به القرابة من ألم نفسي جراء تصرف غير ماذون على جسم قريبها، وإلا فإن القرابة لا

تمتلك جسد قريبها الميت، ومن ثم كان إذنها من قبيل الترضية والتهدئة الاجتماعية[1].

ويحسن في هذا المجال أن أورد أنموذجا من الفتاوىٰ المبيحة لإجراء عمليات زرع الأعضاء بشروطها مما قررته لجنة الإفتاء التابعة للرآسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، وقد جاء في نصها.

حيث إن هذا الإنقاذ يتم بتبرع الإنسان بجزء من دمه أو جزء من جسمه يتطوع بذلك عن اختيار واحتساب دون أن يخاف ضررا أو هلاكا كما هو الحال في نقل الدم أو زرع الكلية، فإنه يعتبر من باب الإحسان، وعمل البر، والإيثار علىٰ النفس، وقد أمر الله بذلك، ومدح الذين يوثرون علىٰ أنفسهم، وقد نزلت آية الإيثار في الأنصار الذي تبوءوا الدار والإيمان من قبل المهاجرين: ﴿وَيُوثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[2].

وقد جاء في أسباب النزول أن بعضهم أثروا إخوانهم علىٰ أنفسهم بطعام ورد عليهم وكانوا في شدة الحاجة إليه، فتحملوا ألم الجوع وضرره في أنفسهم وعيالهم، فاستحقوا هذا المدح الرباني والنص القرآني، فإذا كان من أحيا أخاه بلقمة من طعام أو جرعة من شراب يستحق مثل هذا الثناء، فكيف بمن يؤثر أخاه بجزء من دمه، أو ببعض من أعضائه لإنقاذه من هلاك وشفائه من داء وإنهاء محنته وألمه، وتمكينه من استعادة صحته، فالظاهر أن النقل من حي صحيح سالم برضىٰ منه وتبرع بعيد عن كل إلزام وإكراه، ليس فيه علىٰ صحته وحياته خطر محقق أو مظنون، مما لا ينبغي أن يتوقف فيه ويشك في جوازه، بل هو من عمل البر المرغوب فيه، ومن الفروض الكفائية علىٰ جماعة المسلمين[3].

---

(1) مقال فقه الموت والحياة في القرآن والشريعة. د. توفيق الواعي مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة 3- العدد3-الجزء 2 سنة 1978 (ص: 715).

(2) سورة الحشر الآية:9.

(3) مجلة البحوث الإسلامية ـ الأمانة لعامة لهيئة كبار العلماء بالسعودية عدد 22 سنة 1408 (ص418).

«نماذج من فتاوى المجامع الفقهية بخصوص عملية استئصال الأعضاء البشرية وزرعها»

لقد درس الفقه المعاصر قضية استئصال الأعضاء ونقلها من حي إلىٰ مريض، أو من ميت إلىٰ مريض فتناول الفقهاء الموضوع أفرادا، وتناولته المجامع الفقهية ودُور الفتوىٰ حتىٰ تكون من ذلك رصيد كبير من الفتاوىٰ التي تتفق في مجملها علىٰ إباحة العملية، ولا تكاد تختلف إلا في تحديد الشروط والقيود التي يجب توفرها حرصا علىٰ مصلحة المتبرع والمريض معا.

الفتاوى الفردية.

فتوىٰ الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي عضو هيئة كبار العلماء بالسعودية.

وقد أجاب قبل سنة 1952 عن سؤال يتعلق بحكم أخذ جزء من جسد الإنسان وتركيبه في إنسان آخر مضطر إليه برضاه.

وقد أجاب الشيخ السعدي بجواز نقل عضو من جسد بشري إلىٰ آخر، ودعم ما ذهب إليه بأن الضرر منعدم بالنسبة للمنزوع منه العضو، وإن هذا العمل جار علىٰ أصل الإسلام في التراحم والتعاطف والحث علىٰ إنقاذ النفوس من الهلاك[1].

- **فتوى الشيخ حسن مامون مفتي مصر.**

وهي فتوىٰ صدرت عنه في 14 أبريل 1959 تحت رقم 1065 وقد أجاب عن سؤال وجه إليه، من أجل معرفة حكم الشريعة في نقل قرنية عين ميت لترقع بها عين مكفوف، فأجاب بأن ذلك جائز إذا دعت إليه الضرورة، لأن مصلحة المكفوف الحي في ذلك الزرع أعظم مما يصيب الميت من استباحة جسده، وهذا العمل لا يتضمن

---

(1) أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية المجلة 2 (ص: 60).

ابتذالا للميت وليس فيه إهدار لكرامته، لأن المقصد هو تحقيق مصلحة وليس استخفافا بحق الميت[1].

➢ **فتوى الشيخ عبد الله كنون:**

لقد حضر العلامة عبد الله كنون أشغال المؤتمر الإسلامي العالمي الذي انعقد بماليزيا خلال شهر أبريل 1969 والذي تناول قضية زرع الأعضاء، وكان عبد الله كنون هو رئيس اللجنة المكلفة بدراسة موضوع زرع الأعضاء، فشارك في تكوين الموقف الفقهي من قضية زرع الأعضاء، ويبدو أن رئيس الإدارة العامة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية قد وجه إليه سؤالا يستطلع فيه موقفه من نقل قرفية العين وباقي أعضاء الإنسان، فأجابه الشيخ كنون برسالة كتبها في جمادى الأولى عام 1398 وذكر فيها أن العلماء تباحثوا الأمر في مؤتمر ماليزيا وأنهم أفتوا بالجواز المقيد بالشروط المذكورة[2].

➢ **فتوى الشيخ محمد خاطر في موضوع سلخ جلد الميت لعلاج حروق الأحياء.**

وقد كان الشيخ محمد خاطر قد تلقى سؤالا من وزارة الصحة المصرية تستطلع فيه موقف الشرع من استقطاع الطبقات السطحية من جلد الميت في ظرف ثماني عشرة ساعة بعد الوفاة بقصد علاج الحروق العميقة، وقد أصدر الشيخ خاطر الفتوى 1069 بتاريخ 3/ 12/ 1392 الموافق 2/ 2/ 1972 وقد أوضحت الفتوى أن النقل جائز اعتبارا بحال الضرورة، على أنها لا تجوز إلا إذا كان الميت قد أذن بذلك أو كان مجهول الهوية ليس له أولياء يعترضون على ذلك.

---

(1) نص الفتوى في كتاب الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء د. محمد علي البار (ص:282)

(2) مجلة البحوث الإسلامية الصادرة عن الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء بالسعودية العدد (22- 51).

➢ **فتوى الشيخ جاد الحق علي جاد الحق مفتي مصر.**

وقد أصدرها بتاريخ 15/ 01/ 1400 الموافق لـ 5/ 12/ 1979 تحت رقم 1323 وهي تبيح عملية زرع الأعضاء.

ونص الفتوى أنه يجوز نقل عضو أو جزء عضو من إنسان حي متبرع لوضعه في جسم إنسان حي بالشروط الموضحة آنفا، وهي أن تكون للضرورة ولا يترتب على استقطاعه ضرر للمتبرع، وأن يكون مفيدا لمن ينقل إليه في غالب ظن الطبيب، ومن هذا الباب أيضا نقل الدم من إنسان لآخر بذات الشروط، ويحرم اقتضاء مقابل للعضو المنقول أو جزئه، كما يحرم اقتضاء مقابل الدم لأن بيع الآدمي الحر باطل شرعا لكرامته بنص القرآن الكريم وكذلك بيع جزئه[1].

فتاوى المجامع الفقهية ودور الإفتاء.

دعت الحاجة إلى استفادة المسلمين من عمليات زرع الأعضاء، فكان منطقيا أن يتوجه عموم المسلمين ورجال الطب خاصة إلى استبانة موقف الشرع من هذه العمليات حتى يمارس الطبيب عمله في جو من الإحساس بمشروعية عمله، وحتى لا يرى فيه المجتمع أنه يعتدي على كرامة الأجساد حية وميتة، وهكذا فقد رفعت الاستفسارات إلى المراجع العلمية التي ينضوي تحتها جماعة من العلماء يؤازرهم في بحثهم الفقهي أطباء، وهكذا أصدرت كثير من المجامع الفقهية ومن دور الفتوى فتاوى في الموضوع أذكر منها:

---

(1) فتوى الشيخ جاد الحق ضمن كتاب الطبيب أدبه وفقهه د. زهير أحمد السباعي ود. محمد علي البار(ص:218).

➢ **فتوى المؤتمر الإسلامي الدولي المنعقد بماليزيا خلال شهر أبريل 1969.**

وقد اختار المؤتمر الشيخ عبد الله كنون رئيسا للجنة التي بحثت قضية نقل الأعضاء وزرعها وقد تلقت تقرير الشيخ الهريدي وتقرير علماء ماليزيا الذي سبق له أن أرجأ البت إلى اجتماع العلماء، كما تلقى المؤتمر تقرير مفتي ليبيا. وبعد المناقشات أصدر المؤتمر فتواه بجواز إجراء عمليات الاستئصال والزرع بمراعاة شروط تكفل وقوع ذلك تحت حكم الضرورة وكون العملية نافعة للمنقول إليه، وغير مؤدية إلى ضرر يلحق المتبرع[1].

➢ **فتوى المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر.**

وهي صادرة بتاريخ 6 ربيع الأول 1392- 20 أبريل 1972 وقد فصلت هذه الفتوى في أحوال نقل العضو فقررت أنه:

إذا كان الاستقطاع للعضو بتوصية من صاحبه فهو جائز ولا يمكن أن يكون موضع خلاف.

إذا كان صاحب العضو لم يوص وإنما تبرع أولياؤه بالعضو فالظاهر جوازه، وقد استأنست الفتوى بما فعله عمرو بن العاص لما كان ببعض فتوح الشام فاستشهد أخوه هشام بن العاص فوقع في مكان ضيق كان طريق المجاهدين إلى عدوهم فامتنع عليهم التقاط جثة الشهيد، فأذن لهم عمرو بن العاص في أن يدوسوه ويمروا إلى العدو فلما مروا جميعا جمع أشلاءه ودفنها.

---

(1) رسالة الشيخ عبد الله كنون إلى رئيس الإدارة العامة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية مجلة البحوث الإسلامية العدد 22(ص: 51)

وأما إذا كان الميت لم يوص ورفض أولياؤه التبرع بعضوه فإن الاستئصال لا يجوز[1].

➢ **فتوى لجنة الإفتاء بالمملكة الأردنية الهاشمية.**

وهي صادرة بتاريخ 20/ 5/ 1397 الموافق 18/ 5/ 1977.

وقد نصت هذه الفتوى على أن المنقول منه العضو أو الدم حيا يشترط فيه ألا يقع النقل منه لعضو أساسي للحياة،وألا يقع هذا النقل في مقابل مادي بقصد الربح[2].

➢ **فتوى هيئة كبار العلماء بالمملكة السعودية.**

وهي صادرة بتاريخ 25- 10 1388، وقد تناولت الهيئة قضية نقل قرنية من عين تقرر طبيا نزعها من إنسان يتوقع خطر عليه من بقائها، وقد مهدت اللجنة للفتوى بدراسة ثلاثة موضوعات تناول أولها مفهوم الإيثار وحدوده، وتناول ثانيهما ضابط المثلة الممنوعة، وتناول ثالثها مدى ملك الإنسان التصرف في نفسه أو في عضوه.

وقد أصدرت الهيئة القرار رقم 62 المؤرخ بـ 25- 10 1398 ونص على جواز نقل قرنية عين إنسان بعد التأكد من موته وزرعها في عين مسلم مضطر إليها وغلب على الظن نجاح عملية زرعها، ما لم يمنع أولياؤه ذلك، كما أفتت الهيئة بجواز نقل قرنية سليمة من عين قرر طبيا نزعها من إنسان لتوقع خطر عليه من بقائها[3].

➢ **فتوى هيئة كبار العلماء بالسعودية.**

وهي صادرة بتاريخ 6-11-1402 وفيها أجازت الهيئة تبرع الإنسان الحي بعضو أو بجزء منه إلى آخر مضطر إليه، جاء عن اللجنة في موضوع نقل الأعضاء، اتفقت

---

(1) الفتوى في مجلة البحوث الإسلامية - الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء بالسعودية العدد (22/ 50).
(2) فتوى لجنة الإفتاء بالمملكة الأردنية الهاشمية في كتاب الطبيب أدبه وفقهه (ص: 220).
(3) مجلة البحوث الإسلامية الصادرة عن الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء بالسعودية العدد 14 (ص: 68).

الآراء في هذا المؤتمر على نقل الأعضاء من الجسد الميت لزراعتها في الجسد الحي أمر مسموح به في الإسلام، على أن تؤخذ الشروط التالية إلخ[1].

> **فتوى المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي.**

لقد درس هذا المجمع قضية أخذ عضو من جسد حي لزرعه في جسد آخر مضطر إليه، خلال دورته الثامنة المنعقدة بمكة المكرمة 28/ 7/ 1405 الموافق 19- 28/ 1/ 1985 وأصدر المجمع الفتوى التالية:

أولا: إن أخذ عضو من جسم إنسان حي وزرعه في جسم آخر مضطر إليه لإنقاذ حياته أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الإنسانية، هو عمل جائز لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية بالنسبة للمأخوذ منه، كما أن فيه مصلحة كبيرة وإعانة خيرة للمزروع فيه، وهو عمل مشروع وحميد إذا توفرت فيه الشروط التالية:

- أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضررا يخل بحياته العادية، لأن القاعدة الشرعية أن الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشد منه، ولأن التبرع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهو أمر غير جائز شرعا.
- أن يكون إعطاء العضو طوعا من المتبرع من غير إكراه.

أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المريض المضطر.

- أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققا في العادة أو غالبا.

ثانيا: تعتبر جائزة شرعا بطريق الأولوية الحالات التالية:

- أخذ العضو من إنسان ميت لإنقاذ إنسان آخر مضطر إليه، بشرط أن يكون المأخوذ منه مكلفا وقد أذن في ذلك حالة حياته.

---

(1) نص الفتوى في مجلة البحوث الإسلامية العدد (22 / 52).

- أن يؤخذ العضو من حيوان مأكول ومذكى مطلقا أو غيره عند الضرورة لزرعه في إنسان مضطر إليه.
- أخذ جزء من جسم الإنسان لزرعه أو الترقيع به في جسمه نفسه، كأخذ قطعة من جلده أو عظمه لترقيع ناحية أخرى من جسمه بها عند الحاجة إلى ذلك.
- وضع قطعة صناعية من معادن أو مواد أخرى في جسم الإنسان لعلاج حالة مرضية فيه كالمفاصل وصمام القلب وغيرهما. فكل هذه الحالات الأربع يرى المجلس جوازها شرعا بالشروط السابقة[1].

> **فتوى مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.**

لقد اجتمع مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورته الرابعة بجدة من 18-23 جمادى الثانية الموافق 6-11 فبراير 1988 وأصدر فتوى من جملتها:

- يجوز نقل العضو من مكان من جسم الإنسان إلى مكان آخر من جسمه، مع مراعاة التأكد من أن النفع المتوقع من هذه العملية أرجح من الضرر المرتقب منها، وبشرط أن يكون ذلك لإيجاد عضو مفقود أو لإعادة شكله أو وظيفته المعهودة له أو لإصلاح عيب أو إزالة دمامة تسبب للشخص أذى نفسيا أو عضويا.
- يجوز نقل العضو من جسم إنسان إلى جسم إنسان آخر، إذا كان هذا العضو يتجدد تلقائيا كالدم والجلد ويراعى في ذلك اشتراط كون الباذل كامل الأهلية، وتحقق الشروط المعتبرة شرعا.
- يجوز الاستفادة من جزء من العضو الذي استؤصل من الجسم لعلة مرضية لشخص آخر كأخذ قرنية العين لإنسان عند استئصال العين لعلة مرضية.

---

(1) الفتوى في كتاب الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء.د. محمد علي البار(287).

◙ يحرم نقل عضو من إنسان حي يعطل زواله وظيفة أساسية في حياته، وإن لم تتوقف سلامة أصل الحياة عليها كقرنية العينين كلتيهما، أما إذا كان النقل يعطل جزءا من وظيفة إنسانية فهو محل بحث ونظر كما يأتي في الفقرة الثامنة.

◙ يجوز نقل عضو من ميت إلى حي تتوقف حياته على ذلك العضو أو تتوقف سلامة وظيفة أساسية على ذلك، بشرط أن يأذن الميت أو ورثته بعد موته أو بشرط موافقة ولي المسلمين إذا كان المتوفى مجهول الهوية أو لا ورثة له.

وينبغي ملاحظة أن الاتفاق على جواز نقل العضو في الحالات التي تم بيانها مشروط بأن لا يتم ذلك بواسطة بيع العضو، إذ لا يجوز إخضاع أعضاء الإنسان للبيع بحال ما، أما بذل المال من المستفيد ابتغاء الحصول على العضو المطلوب عند الضرورة، أو مكافأة أو تكريما فمحل اجتهاد ونظر.

كل ما عدا الحالات والصور المذكورة مما يدخل في أصل الموضوع فهو محل بحث ونظر ويجب طرحه للدراسة والبحث في دورة قادمة على ضوء المعطيات الطبية والأحكام الشرعية.

➢ **فتوى مجمع الفقه الإسلامي بشأن اعتبار موت الدماغ موتا حقيقيا تترتب عليه آثاره الشرعية.**

لقد ذهب مجمع الفقه الإسلامي إلى أبعد من مجرد الفتوى بجواز نقل العضو من ميت أو من حي لا تتعطل وظائف جسمه الحيوية بذلك النقل لما حسم في اعتبار الموت الطبي الإكلينيكي المترتب عن موت الدماغ موتا حقيقيا رغم بقاء الجسد موصولا بأجهزة الإنعاش مؤديا لبعض الوظائف البيولوجية.

لقد درس المجمع قضية الموت في مؤتمره المنعقد في دورته الثالثة بعمان بالأردن من 18-23 صفر 1407 الموافق 11-16 أكتوبر 1986 وأصدر القرار 5 د 3-07/ 86. ونصه:

يعتبر شرعا أن الشخص قد مات وتترتب جميع الأحكام المقررة شرعا للوفاة عند ذلك إذا تبينت فيه إحدىٰ العلامتين التاليتين:

- إذا توقف قلبه وتنفسه توقفا تاما وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.
- إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلا نهائيا، وحكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل.

وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة علىٰ الشخص، وإن كان بعض الأعضاء كالقلب مثلا لا يزال يعمل آليا بفعل الأجهزة المركبة.

وبعد، فهذه جملة فتاوىٰ فردية وجماعية لم تر في عملية استئصال وزرع الأعضاء إلا أنها إعانة للمضطر المشرف علىٰ الموت ليواصل حياته بالعضو الذي استفاد منه، ولم تختلف تلك الفتوىٰ إلا في نوع ما تحدده من الشروط الضامنة لاحترام كرامة الإنسان المتبرع إذا كان ميتا وسلامته إذا كان حيا، مع سعيها إلىٰ تمكين المحتاج من الاستفادة من عضو تعطل بسبب الموت أو وجد ما يؤدي وظيفته في جسد المتبرع.

⊠تبرع المسلمين بأعضاء بشرية على غير المسلمين⊠

يثور في مصر حاليا جدل حاد حول قضية تبادل الأعضاء البشرية لأغراض علاجية بين أتباع الديانات المختلفة. وبصرف النظر عن صحة إثارة الدعوة إلى قصر التبادل بين أتباع كل ديانة على حدة، فإن الموضوع يستدعي المساهمة في المناقشة من أجل المساعدة على الخروج من وضع الاشتباه الذي قد تكون له انعكاسات سلبية على حال التعايش والتساكن بين أتباع كل الديانات، وهو بالذات ما يسعى إليه كل العاملين على إبراز الإسلام بمظهر الدين غير القابل للتعايش والتعاون مع الآخرين. وهو ما يؤدي حتما إلى التضييق اجتماعيا على المسلمين المقيمين ببلاد غير إسلامية، وإلى تحجيم الحضور الإسلامي المستقبلي في تلك البلاد.

ولقد سبق لي أن دعيت إلى إبداء موقف في الموضوع باقتراح من مؤسسة الحسن الثاني للجالية المغربية المقيمية بالخارج وبشراكة مع منظمة CMO التي أوكلت إليها وزارة الصحة الهولندية استطلاع آراء العلماء المسلمين في الموضوع لتصوغ بناء عليه قرارا تقدمه للبرلمان الهولندي. وقد تم اللقاء في مدينة أوتريخت بهولاندا بتاريخ 28/01/2006 وترأس جلسة الافتتاح وزير الصحة الهولندي السيد هوكرفوخت وحضره عدد من المستشرقين والباحثين وأفراد من مسؤولي جمعيات الجالية المسلمة بهولاندا.

وقد قدمت في اللقاء عرضا تناول الموقف الشرعي من زرع الأعضاء البشرية عموما ومن تبادل الأعضاء بين المسلمين وغيرهم خصوصا.

ويقتصر الجزء المقدم في هذا العرض على الحديث عن تبرع المسلمين بأعضائهم على غيرهم في مقابل استفادتهم هم من أعضاء أشخاص آخرين غير مسلمين.

وأحب أن أشير إلى أن موضوعا بهذه الأهمية لا يمكن الاكتفاء فيه بموقف علمي فردي، وإنما يحتاج إلى أن يتناوله علماء متعددون ليصير موضوع فتاوى جماعية، ولهذا الغرض فقد أحلته على المجلس العلمي الأعلى للنظر فيه.

تبرع المسلمين بأعضائهم لغير المسلمين

يطرح هذا السؤال بإلحاح في البلاد التي يتعايش فيها المسلمون مع غيرهم في بلاد الغرب. خصوصا بعد أن أصبح بعض المسلمين يقبلون على تلقي أعضاء تبرع بها غير المسلمين، لكنهم يرفضون في المقابل أن يتبرعوا بأعضائهم لغير المسلمين، مما يجعل موقفهم موقفا غير عادل ولا منسجم مع منطق تقابل الأخذ مع العطاء، وهو موقف يضر بصورة المسلمين إذ يقدمهم على أنهم يتناقضون في مواقفهم ويعبثون بدينهم حين يبيحون الأخذ من الآخرين ويحرمون التبرع عليهم. في مقابل الصورة التي يقدمها الآخرون الذين يتبرعون لفائدة من يخالفونهم في الدين وفي الانتماء.

ويكفي مثل هذا السلوك لاستغلاله في إبراز عدم قابلية المسلمين للانسجام مع أفراد البلاد المضيفة التي أصبحت بالنسبة للأجيال التالية بلد مولد واستقرار.

إن معالجة هذه القضية تبدأ من الإشارة إلى ضعف هذا الموقف من الناحية الأخلاقية على الأقل، إذ لا يقبل أي مجتمع بفئة تأخذ ولا تعطي، كما أن من الضروري تناوله من الوجهة الشرعية التي يتعين أن تكون مؤطرة للموقف الذي يتخذه المسلمون وهم مطمئنون إلى أنه يمثل موقف الشرع من الموضوع.

لقد توقف بعض المفسرين عند قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾[1]، فأشار إلى أن فيه تنويها من القرآن الكريم بإحياء جميع النفوس، وليست جميع النفوس نفوسا مؤمنة فقط، إذ فيها نفوس مؤمنة وأخرى غير مؤمنة، وقد نبه المفسرون إلى أن إحياء النفوس إذا كان بمعنى إعادتها إلى الحياة فإنه ليس في مقدور الإنسان. فيكون معنى الإحياء: هو تمكينها من الاستمرار في الحياة وإنقاذها من الهلاك، يقول ابن جرير الطبري: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾، من غرق أو حرق أو هدم[2].

---

(1) سورة المائدة الآية : 34.

(2) جامع البيان في تفسير القرآن، لابن جرير الطبري. ج 4 دار المعرفة بيروت 1986.

ويقول ابن أبي زمنين في تفسيره: قال الحسن: «من إحيائها أن ينجيها من القود [القصاص] فيعفو عنها أو يفاديها من العدوان، وينجيها من الغرق ومن الحرق ومن البيع»[1].

وعلى هذا يكون معنى الإحياء شاملا لكل حالات الإنقاذ من الموت، ولتحريرها من الرق، ولإنقاذها من العدوان الواقع عليها.

يقول رشيد رضا في تفسير المنار: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ ومن كان سببا لحياة نفس واحدة بإنقاذها من موت كانت مشرفة عليه، فكأنما أحيا الناس جميعا، لأن الباعث على الإنقاذ هو الرحمة والشفقة، ومعرفة قيمة الحياة الإنسانية، واحترامها والوقوف عند حدود الشريعة في حقوقها فتندغم فيه جميع حقوق الناس عليه، فهو دليل على أنه لو استطاع أن ينقذهم كلهم من هلكة يراهم مشرفين على الوقوع فيها لا يني في ذلك ولا يدخر وسعا، ومن كان كذلك لا يقصر في حقوق البشر عليه[2]... فالآية تعلمنا وحدة البشر وحرص كل منهم على حياة الجميع.

إن مثل النصوص التي سقتها تؤكد أن استبقاء كل النفوس والحفاظ عليها هو الأصل في تعامل المسلمين مع غيرهم وهو أمر يتأكد في حالات عقد مواثيق الدفاع المشترك.

لقد أشار القرآن الكريم إلى دعوة إبراهيم الذي سأل ربه أن يختص بالرزق من آمن من أهل مكة، فأجابه الله بأنه يرزق المؤمن وغير المؤمن، ويبقى جزاء غير المؤمن لموعد آخر، فقال القرآن حكاية عن دعوة إبراهيم: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَداً آمِناً وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[3].

---

(1) تفسير ابن أبي زمنين(2/ 24) الفاروق الحديقة القاهرة 2002.

(2) تفسير المنار رشيد رضا (6/ 349).

(3) سورة البقرة الآية : 125.

إن الإسلام يقرر جواز عقد اتفاقيات للدفاع المشترك بين المسلمين وغيرهم، وقد كانت وثيقة المدينة المنورة مثالا تطبيقيا، وفيها تعهد الرسول ﷺ بالدفاع عن معاهديه من يهود المدينة، وتعهدوا هم أيضا بمناصرة المسلمين إذا هوجموا، وقد تكررت مثل هذه المعاهدات التي كانت تلزم المسلمين بالدفاع عن غيرهم من غير المسلمين، ومقتضاها الواضح أن يكون المسلمون مستعدين لبذل أرواحهم وهم يدافعون عن حلفائهم من غير المسلمين وفاء بمقتضى العهد.

وقد أورد القرافي نصا معبرا عن مدى ما يبلغه سلوك المسلمين في مجال التعامل مع الغير يقول: إن عقد الذمة يوجب حقوقا علينا لهم، لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله ورسوله ﷺ ودين الإسلام.

فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم، أو نوع من أنواع الإذاية، أو أعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله وذمة رسوله ﷺ وذمة دين الإسلام. وقد حكى ابن حزم في مراتب الإجماع أن من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونهم وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك عونا لمن هم في ذمة الله ورسوله ﷺ. فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة. وحكى في ذلك إجماع الأمة. فعقد يؤدي إلى إتلاف النفوس والأموال صونا لمقتضاه من الضياع إنه لعظيم[1].

وقد تحقق الوفاء بهذا العهد مرات عديدة في حياة المسلمين الذين وقفوا في جبهة واحدة مع غير المسلمين ضد العدو المشترك، في الأندلس وفي بقاع كثيرة، وقد حمى ذلك الموقف نفوس الكثير من أتباع الديانات المخالفة. وفي كل البلاد التي حكمها المسلمون كان غير المسلمين من السكان يتمتعون بكل حقوقهم ولم يواجهوا الاضطهاد إلا في الحالات التي كان المسلمون يعجزون فيها عن الدفاع عن بلادهم

---

(1) الفروق للقرافي (3/ 14) دار المعرفة بيروت.

فكان غير المسلمين يتعرضون تبعا لذلك للإبادة أو للتهجير، وهو ما وقع ليهود الأندلس بعد أن عجز المسلمون عن حمايتهم وعن الدفاع عنهم بأرواحهم.

وقد استمر هذا الأسلوب من افتداء الآخرين غير المسلمين في العصر الراهن حينما وقف السلمون في الصفوف الأمامية ضد زحف النازية قبل استفحال خطرها، فدافعوا عن الأوربيين وتناثرت أشلاء المسلمين وقبورهم على الأرض الأوربية.

إن عدم القبول بالتبرع بالأعضاء مع القبول بالاستفادة من أعضاء الآخرين عند الحاجة يبدو موقفا غير عادل ولا منسجم، لأن الذي يعتقد حرمة استفادة غير المسلم من عضو إنسان مسلم، لا بد أن يعتقد مثل ذلك الرأي في استفادة المسلم من عضو إنسان آخر غير مسلم. وحين يختار المسلمون مثل هذا التعامل فلا شك أنهم يكونون هم المتضرر الأكبر في نهاية المطاف، لأن الشعوب الأخرى تتخذ منهم حينذاك موقف الرفض والمنع، والمسلمون في كثير من البلاد لا يشكلون إلا جالية محدودة العدد لا يمكنها أن تستقل بنفسها أو نستغني عن مساعدة غيرها لها، خصوصا في الاستفادة من الأعضاء البشرية. إن شأن هذا الموقف أن يعزل المسلمين الذين يعيشون في البلاد غير الإسلامية عن محيطهم ويحرمهم من كل الإمكانيات التي يوفرها التقدم الطبي هناك.

ومما لاشك فيه أن موقف المنع سيشمل كذلك كل الوافدين إلى البلاد غير الإسلامية من طالبي العلاج من مرضى البلاد الإسلامية الذين يقبلون على عمليات زرع الأعضاء.

ويكتسي الأمر خطورة وفداحة أكبر في حالات احتياج المسلمين إلى عمليات جراحية أو بعد تعرضهم لحوادث السير في غير بلاد المسلمين مما يجعلهم في حاجة إلى أن يحقنوا بكميات من الدم، وتلك الدماء ليست إلا أجزاء بشرية، إلا أنها أجزاء سائلة. وحين تؤسس في بلاد المسلمين بنوك للدم فهل يجب أن توضع عليها إشارة

إلى دين المتبرع بالدم على نحو ما يشار إلى فصيلة الدم ونوعيته، إن هذا كله لا يستند إلا إلى عجز عن فهم حقيقة موقف الإسلام من الموضوع.

والخلاصة أن ثقافة الإسلام تذهب بعيدا في البذل للغير، وهذا كله يؤصل جواز التبرع بالأعضاء لفائدة الأغيار، خصوصا حينما يكون ذلك على أساس المكافأة والمعاملة بالمثل.

استشكال فقهي

حين نبحث كل الأفكار التي قد تكون سببا للقول بمنع تبادل التبرع بالأعضاء بين المسلمين وغيرهم، فقد نجد أن بعض المسلمين يتحرجون من العملية سواء كانت أخذا من الغير أو منحا له، لاعتقادهم أن للمخالفة في الدين أثرا على الحكم على أعضاء غير المسلمين.

والواقع أن نظرة الإسلام إلى طبيعة الجسم البشري هي نظرة موحدة لا تتأثر بحال من الأحوال بالوضع الديني الذي يكون عليه غير المسلم، فالجسم البشري له حكم واحد في الطهارة، ولا يستثنى من ذلك إلا الإفرازات التي اعتبرها الشرع نجسة، سواء انبعثت من مسلم أو من غيره.

يقول الإمام النووي في شرح مسلم: «فإذا ثبتت طهارة آدمي مسلما كان أو كافرا، فعرقه ولعابه ودمعه طاهرات، سواء كان محدثا أو جنبا أو حائضا أو نفساء، هذا كله بإجماع المسلمين»[1].

ومما احتج به الفقهاء على طهارة أبدان غير المسلمين أن الله أباح الزواج بالكتابيات، ومعلوم أن عرقهن وريقهن لا يسلم منه من يضاجعهن، ومع ذلك فلم

(1) شرح النووي لصحيح مسلم (4/ 66). دار الفكر بيوت 1972.

يجب من غسل الكتابية إلا مثل ما يجب من غسل المسلمة، فدل هذا على أن الآدمي الحي ليس بنجس العين، فلا فرق بين النساء والرجال[1].

إن المستخلص من هذه النصوص أن الأجساد في الشريعة تتماثل في الحكم، وإن كانت العقائد تختلف وتتباين.

لهذا كله، واعتبارا لما أسسه الإسلام من إسعاف غير المسلم، ومن سعي إلى حفظ حياته ما دام غير داخل في حالة حرب. وملتزما بحدود التعامل السلمي الذي يظل هو الأصل في التعامل الإنساني.

لهذا كله، فإن دخول المسلمين مع غيرهم في تبادل التبرع بالأعضاء البشرية أمر جائز يقتضيه منطق العدل الذي يلزم الآخذ بأن يكون معطيا، ويلزم المستفيد بأن يكون مانحا،

كما يجوز هذا التبادل أيضا بناء على أصل آخر هو أصل مراعاة المآلات وعواقب الأمور، لأن اقتصار المسلمين على الأخذ من الغير دون العطاء، يجعلهم هم الخاسر الأكبر حينما يمتنع الآخرون عن منحهم أعضاء ليعوضوا بها أعضاءهم التالفة، علما بأن غير المسلمين في البلاد غير الإسلامية خصوصا هم أقدر على الاستغناء بأنفسهم، بينما يظل المسلمون في حاجة إلى غيرهم في كل المجتمعات التي لا يشكلون فيها إلا جالية محدودة العدد.

---

(1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر(1/ 1390).

جواب عن سؤال:
عن تغيير الجنس
طرحته جريدة: «الجريدة الأخرى»
تاريخ 16 مارس 2006.

يتوقف الجواب عن هذا النوع من التصرفات على استعراض النصوص الشرعية التي يمكن أن تكون لها صلة بالموضوع، واستنطاقها لتمديد مضمونها وسحبه على ما جد من عمليات تغيير الجنس، كما تتوقف الإجابة أيضا على بحث ما يمكن أن ينجر عن العملية من آثار نفسية وسلوكية واجتماعية إيجابية أو سلبية على مستوى الفرد موضوع العملية، وعلى مستوى النسيج الاجتماعي الذي يقبل بإجراء هذه العملية على نطاق واسع.

في البدء لا بد أن أشير إلى محدودية اختيار تغيير الجنس واقتصار ذلك غالبا على حالات الازدواج الجنسي الذي عبر عنه الفقه الإسلامي بحالة الخنثى، والخنثى المشكل، ولهذه الحالة اعتبار فقهي خاص.

إن الحديث يتناول العملية من حيث المبدء والاحتمال النظري.

إن من النصوص ذات الصلة قول الله تعالى في الآية 32 من سورة النساء:

﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ﴾ وقد رأى المفسرون في الآية، أنها منعت الرجال من تمني أن يكونوا نساء، كما منعت النساء من تمني أن يكن رجالا، ولفتت الأنظار إلى أن لكل جنس متسعا لإثبات الذات من خلال جنسه، ودعت إلى استباق الفضل بإنجاز العمل الصالح. يقول رشيد رضا في تفسير المنار: يدخل في هذا التمني كل ما هو من أمور الخلقية كالجمال والعقل، إذ لا فائدة في تمنيها لمن لم يعطهما. (تفسير المنار 4/ 58).

ومن النصوص الصريحة في الموضوع، نهي الرسول ﷺ المتكرر الرجال عن التشبه بالنساء، ونهيه النساء عن التشبه بالرجال.

وعملية تشبه كل جنس بالآخر هي في حقيقتها احتقار للجنس الذي يكون عليه كل منهما، مع ما يستتبع ذلك من إخلال بكل التكاليف المترتبة عن الموقع الجنسي.

ولجوء الإنسان إلى جنس آخر لا يمكن أن يسعف بالتفوق في وظائفه لعدم توفره على القدرات والطاقات الضرورية.

أما عن الآثار الفردية والاجتماعية لإجراء عمليات تغيير الجنس، فإن بالإمكان إبداء ملاحظات عنها، منها:

إن عملية التغيير التي لا تدعو إليها حاجة إلى تقويم اختلال جنسي، لا يقدم عليها إلا أناس يعانون اضطرابات نفسية وشعورا باحتقار الذات، واضطرابا جنسيا يدفعهم إلى التفكير في التخلص من الجنس الذي هم عليه.

إن من الخطأ اختزال جنس الرجل أوالمرأة في وجود عضو تناسلي، وهو يوهم بإمكان الارتحال الطبيعي من جنس إلى آخر بمجرد تغيير العضو التناسلي. والواقع أن جنس الفرد تشكله مقومات عديدة ليست التركيبة الفزيولوجية، وخلايا الذكورة والأنوثة إلا واحدة منها. ولا أنكر في هذا السياق أن هناك من يرى رأي سيمون دي بوفوار التي كانت ترى أن المرأة أراد لها المجتمع أن تكون امرأة، وأن بإمكانها أن تكون ما تشاء. والواقع أن مثل هذا القول ليس إلا طرحا من الأطاريح التي يتباهى بها دعاة المقاربة بحسب النوع، وهو لا يمثل الحقيقة النهائية في الموضوع، وإلا فما أكثر الدراسات المتخصصة التي تتجاوز قول مفكرة تقول في العلم البيولوجي من منطلق أهليتها وتخصصها في العلوم الإنسانية، فتضايق المتخصصين في مجال تخصصهم، وهم يقررون حقائق تنتمي إلى حقول معرفية هم أدرى بها.

إن من نتائج الانسحاب من الجنس واللجوء إلى غيره أن يؤثر على وضع الأسرة أصالة، وعلى وضع المجتمع بالتبع، ولنا أن نتصور أن أبا اختار التحول إلى جنس امرأة، هل يصبح داخل الأسرة أبا باعتبار ما سبق؟ أم أن الطفل في هذه الأسرة

تصير له أم حقيقية وشخص آخر ليس أُمـا ولم يعد أبا؟ والأمر نفسه يقـال عـن الأخ الذي يتحول إلىٰ أخت، والأخت التي تتحول إلىٰ أخ،هـذا مـع استحـضار كثـير مـن الانعكاسات والآثار الفقيهة والقانونية التي قد تقع علىٰ باقي أفراد الأسرة جراء هـذا الارتحال ومن ذلك مثلا أن أثر وجود البنت علىٰ الورثة هو غير وجـود الإبـن الـذي يمنع الأب من التعصيب، ويمنع باقي العصبة من الإرث، إلخ.

وبكيفية إجمـالية فإن ارتباطات وعلاقات أسرية تهتز اهتزازا واضحا حينمـا يغـير الفرد جنسه خصوصا وأن أسرنا الإسلامية لا زالت في الغالب أسرا ممتـدة ومترابطـة العلاقات.

إن من آثار تغيير الجنس أن يؤثر علىٰ الأحكام الشرعية تأثيرا واضحا فلا يدرىٰ هل يتحول الأب الذي غير جنسه إلىٰ ميراث أُم وهو ليس أمـا كمـا أنه لم يعد أبـا، وهـذا يفضي إلىٰ خلل كبير في شبكة الإرث.

إن مشيئة الله اقتضت أن تعمر هذه الأرض بجنس الذكور والإناث، ليستمر النوع علىٰ نحو متوازن، وحين يعم الانسحاب من جنس مـا، يقع الاختلال طبعا.

لقد أفضت عمليات الإخلال بالطبيعة إلىٰ أخطار أصبحت تهـدد وجـود الإنـسان، وقد عرف الإنسان بعض آثار هذا التدخل في مسار الطبيعـة حينمـا حـول الإنـسان الحيوانات العاشبة إلىٰ حيوانات لاحمة، فكان جنـون البقـر، والأمـراض الناتجـة عـن التغذية الهرمونية نذرا لإنسان، وهي تدعوه إلىٰ الكف عن هذا العبث المدمر.

إن عملية تغيير الجنس تتوسـل إلىٰ غاياتهـا بالتـدخل في الهرمونـات محاولـة إبـراز خصائص منعدمة في الجسد، وهو مـا يؤدي حتمـا إلىٰ إلحاق الضرر بالجسد.

إجراء عمليات جراحية لتحديد جنس الخنثى.

أما عن العمليات الجراحية التي تجرى على من يعرف بالخنثى، فإن لها طبيعة أخرى، إذ أنها تندرج ضمن الضرورات التي يجد فيها المرء نفسه مدعوا إلى تحديد الجنس تخلصا من ازدواجية الأعراض الجنسية. وقد كان الفقه الإسلامي يعمل على تحديد الوضع الجنسي للخنثى، فكان ينسبه إلى العضو الذي يتبول به أو إلى العضو الذي يفرز سائلا مرتبطا بالجنس فيعتبره أنثى إذا حاض، ويعتبره ذكرا إذا خرج منه سائل منوي. وكان هذا الاعتبار ضروريا لتحديد ما يترتب عنه من الأحكام الشرعية.

إن الإسلام لا يمانع من إجراء العمليات الجراحية التقويمية التي يراد بها إصلاح اختلال عضوي قد يسبب لصاحبه قصورا وظيفيا أو إحراجا اجتماعيا. وقد ورد أن امرأة سألت عائشة رضي الله عنها عن إزالة الكلف من الوجه (وهو بقع سوداء) فأجابتها: لقد كنا لو أن إحدانا كانت إحدى عينيها أفضل من الأخرى، وقيل لها: انتزعيها واجعليها مكان الأخرى وأمكنها ذلك لم نكن نرى بذلك بأسا، ومن هذا القبيل أن الصحابي عرفجة بن أسعد كان قد أصيبت أنفه يوم الكُلاب فاتخذ أنفا اصطناعية من حديد، فوجهه النبي ﷺ إلى أن يتخذ بدلا عنها أنفا من ذهب، تنبيها منه عليه السلام إلى ما يمثله اتخاذ الحديد من احتمال الإصابة بالتيتانوس، وقد كانت أسنان عثمان ابن عفان رضي الله عنه متخلخلة فربطها بخيط من ذهب. وقد دأب المسلمون على تركيب أعضاء اصطناعية، ومن ذلك أن الزمخشري كانت رجله قد قطعت، فاتخذ زُجّا خشبيا كان بمثابة رجل اصطناعية، والأمثلة على هذا كثيرة.

والخلاصة أن الإسلام لا يمانع من إجراء العمليات الجراحية الجادة، ولم تزل المستشفيات في البلاد الإسلامية تجري عمليات فصل التوائم السياميين، وعمليات زرع البَشرة، وإزالة الأعضاء الناتئة كالأصابع الزائدة، والتآليل المتضخمة.

ومن هذا القبيل مشروعية تمكين الخنثى من تحديد الجنس ليصل بذلك إلى ضبط جنسه وممارسة حياة عادية.

فتوى بتحريم أخذ التعويض عن أرض فلسطين

جواب عن استفتاء موجه من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بكتاب رقم: 16762 بتاريخ 19 جمادىٰ الثانية موافق 18 سبتمبر 2000. بشأن حكم أخذ الفلسطينيين التعويض عن حقهم في أرض فلسطين، وهو سؤال أحاله مفتي فلسطين علىٰ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية بقصد استطلاع موقف العلماء المغاربة.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين.

وبعد،

فتنفيذا لمقتضيات المشروع الاستيطاني الصهيوني الذي تحددت معالمه في مؤتمر بال فما بعده من مؤتمرات الصهيونية العالمية، فقد سعىٰ الصهاينة إلىٰ إقناع الفلسطينيين المقيمين والمهاجرين المبعدين عن أرضهم بالقبول بأخذ تعويض مقابل تنازلهم عن حقهم الثابت في أرض فلسطين المشرفة.

وقياما بواجب الكشف عن الحكم الشرعي في أخذ التعويض فإنه يجب إحاطة المسلمين علما بأن القبول بأخذ التعويض عن الأرض تصرف حرام لا يجيزه الشرع، لأنه ليس مجرد تصرف في حق شخصي، وإنما هو إجراء يضر بقضية المسلمين الكبرىٰ، وهو خيانة للجهاد الذي خاضه المسلمون عبر تاريخهم الطويل من أجل الإبقاء علىٰ تلك الأرض المشرفة أرضا إسلامية لها إسهامها في صنع مجد الأمة الإسلامية.

وفي الرضا بالتعويض عن الأرض مخالفات للشريعة، يمكن الوقوف منها علىٰ المخالفات التالية:

إن التنازل للعدو عن الحق في الأرض هو دعم كبير ومساندة عظيمة لمشروعه التهويدي، وهو يتجاوز في خطورته دعمه بالمال أو السلاح. لأن الأرض هي المقوم الأساس لتشكيل الكيان الصهيوني.

وقد قرر القرآن الكريم أنه لا يجوز تمكين الكافر من كل أسباب القوة التي يمكن أن يظهر بها على المسلمين، ومن ذلك أن الله أعفى المؤمنين من تسليم دية القتيل المسلم إلى أوليائه غير المسلمين إذا كان القتيل مقيماً بينهم ولم يكن بينهم وبين المسلمين ميثاق، وذلك لما يؤدي إليه إعطاؤهم المال من تقوية لهم على المسلمين. يقول الله تعالى: ﴿ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤمِنَةٍ﴾[1].

وقد قال العلماء إنما امتنع إعطاء الدية للكفار لئلا يكون المال قوة لهم.

إن في أخذ التعويض عن الحق في الأرض خذلانا للمسلمين وإسلاما لهم، وهم أشد ما يكونون حاجة إلى المؤازرة والمساندة، والمسلم أخو المسلم لا يخونه ولا يكذبه ولا يخذله، كما قال رسول الله ﷺ (صحيح الترمذي أبواب البر والصلة).

وقد روى كتاب السيرة ومنهم ابن هشام، وذكر كتاب أسباب النزول كالواحدي والسيوطي أن أبا لبابة رفاعة بن المنذر لما بعثه رسول الله ﷺ لمفاوضة بني قريظة بعد أن حاصرهم عليه السلام، سألوه عن رأيه في الاستسلام فأشار أبو لبابة بيده إلى حلقه مومئا بأنه الذبح، ثم إن أبا لبابة تفطن لفعله يقول: فوالله ما زالت قدماي حتى علمت أني خنت الله ورسوله، فأتى مسجد رسول الله فربط نفسه عند سارية وظل كذلك ستة أيام حتى أنزل الله توبته ونزل فيه قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَـٰنَـٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[2].

وبهذا يتبين أن الله قد جعل مساندة المشركين بمجرد الإشارة خيانة لله ولرسوله ينهى عنها المؤمن.

(1) سورة النساء الآية: 91.
(2) سورة الأنفال الآية: 27.

إن التخلي عن الحق في الأرض فيه تمكين للصهاينة من الاستيطان ومن تجميع أفرادهم، وفيه تكثير لسوادهم.

وقد جاء في كتاب الله وفي سنة الرسول ﷺ التحذير من تكثير أعداد الكفار والمشركين.

روىٰ البخاري في كتاب الفتن أن ناسا من المسلمين كانوا مع المشركين يكثرون سواد المشركين علىٰ رسول الله فيأتي السهم فيرمىٰ به فيصيب أحدهم فيقتله أو يضربه فيقتله، فأنزل الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[1].

وتكثير سواد الكفار لا يقتصر علىٰ البقاء معهم وعلىٰ الانضمام إلىٰ صفوفهم، وإنما يتحقق بالنسبة للإنسان الفلسطيني بالتنازل عن حقه الثابت في أرضه، مما يترتب عنه وفود أعداد منهم يربو بها عددهم، خصوصا بعد ما أصبحت الكثرة حاسمة في اكتساب الحقوق وفي تقرير مصير البلدان والأشخاص.

إن القبول بأخذ تعويض بدل الإقامة في أرض فلسطين علىٰ ما لها من شرف ومنزلة عند الله هو في الواقع صفقة خاسرة وتجارة بائرة يستبدل فيها الآخذ بالتعويض الذي هو أدنىٰ بالذي هو خير. وقد سمىٰ الله تلك الأرض أرضا مقدسة حكاية عن موسىٰ عليه السلام لما قال لقومه: ﴿يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُواْ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِي كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾[2].

---

(1) سورة النساء 98-97-96.

(2) سورة المائدة الآية:23.

وأورد الزركشي في كتابه إعلام الساجد بأحكام المساجد نقلا عن أبي سراقة أن الأرض المقدسة ثلاثة: فلسطين والأردن ودمشق(إعلام الساجد ص 278) وأخرج الإمام أحمد في مسنده عن أبي أمامة أن رسول الله ﷺ قال: (لا تزال طائفة من أمتي علىٰ الدين ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم إلا ما أصابهم من اللأواء حتىٰ يأتيهم أمر الله وهم كذلك. قالوا يا رسول الله وأين هم؟ قال: بيت المقدس وأكناف بيت المقدس) (مسند الإمام أحمد 5/ 269) وفي هذا الحديث بشارة باستمرار أهل فلسطين مرابطين صابرين علىٰ الإسلام ثابتين حتىٰ يأتي أمر الله الذي لن يكون إلا نصرا للفئة المؤمنة، ونقل أبو الفرج ابن الجوزي عن الخطيب بسنده إلىٰ عطاء أنه قال: لا تقوم الساعة حتىٰ يسوق الله خيار عباده إلىٰ بيت المقدس والأرض المقدسة فيسكنهم إياها. (فضائل القدس 94). وبهذا يتبن أن أرض فلسطين لا يستعيض بها عرضا من الدنيا زائلا إلا من لان دينه ووهنت عقيدته فقدم دنياه علىٰ أخراه.

ومن يبع عاجلا منه بآجله يبن له الغبن في بيع وفي سلم

إن القبول بالتعويض عن أرض فلسطين فيه إعانة للمغتصب علىٰ توسيع ما اغتصبه، وعلىٰ إيهام الرأي العام العالمي بأنه يسترد جزءا من حقه التاريخي.

والوضع الشرعي للأرض التي افتتحها المسلمون عنوة أو صلحا أو بعد جلاء أصحابها عنها أنها ملك للمسلمين، وقد كان الأئمة مالك وأحمد بن حنبل والحسن البصري وعطاء بن السائب وشريك والحسن بن صالح ويحيىٰ بن آدم يذهبون إلىٰ أن هذه الأرض لعموم المسلمين (ينظر كتاب الخراج للإمام يحيىٰ بن آدم القرشي ص:19 وكتاب الاستخراج لأحكام الخراج لابن رجب الحنبلي ص: 198) ولم يختلف قول العلماء في أن أرض المسلمين لا يجوز عودها إلىٰ سيادة الكافر لما في ذلك من إهدار لأثر الجهاد السابق.

وإذا كانت أرض فلسطين قد فتحت أجزاء كثيرة منها استسلاما وصلحا شأن مدن يافا ونابلس وعسقلان والرملة وعكا واللد، وفتحت بيت المقدس بعد صلح أبرمه عمر بن الخطاب مع أهلها (ينظر تاريخ الطبري 3/ 607 وفتوح البلدان للبلاذري 198).

فإن هذا لا يعطي الحق لليهود في أي جزء منها، لأنهم لم يكونوا طرفا في صلح أو ميثاق إذ لم يكن لهم على فلسطين سيادة بعد أن كان الإمبراطور الروماني أدريان هزمهم وأجلاهم ودمر أورشليم فغابوا عن الأرض قرونا طوي فيها ذكرهم، وليس طمعهم فيها اليوم إلا من وحي أساطيرهم التي اخترعوها واعتمدوها وسيلة لتجميع يهود العالم الذين لا يستطيعون إثبات أن لهم جذورا في تلك الأرض المشرفة.

فلهذا كان قبول التعويض منهم إعانة لهم على مد الاغتصاب ومواصلة العدوان.

فلهذه المخالفات التي يتضمنها القبول بالتعويض وجب الجزم بأن ذلك القبول هو تصرف لا يقره الشرع ولا يجيزه ولا يحل للمسلم أن يقدم عليه أو يرضاه لنفسه.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

التأصيل الشرعي للتعامل
مع غير المسلمين

يبدو أنه كلما تحقق انفتاح علىٰ الإسلام واقتراب منه، تصورت الدوائر التي تتمسك بثقافة الماضي المصطبغة بروح التوتر التي يغذيها العداء الديني أن صورة الاستعلاء الديني والثقافي أصبحت مهددة بالاهتزاز والتآكل، فيدفعها ذلك إلىٰ تبني أسلوب التخويف من الإسلام وتقديمه علىٰ أنه لا يؤمن بالحوار والتعايش والتساكن. فتستدعي لتنشيط مشاعر الخوف والحقد كل لحظات التوتر التاريخي وتخضعها لرؤىٰ ذاتية وتمنحها تفاسير موجهة تنتهي إلىٰ تصوير الإسلام بأنه تواق إلىٰ الصدام وإلىٰ استئصال خصومه.

وتبرز موجة التخويف من الإسلام في تجليات معرفية وأدبية وفنية من شأنها تأجيج مشاعر التوجس ثم الكراهية للإسلام والمسلمين.

ويساعد علىٰ ترويج خطاب الكراهية عدم التصدي العلمي له بإبراز الموقف الإسلامي الحقيقي من الآخرين.

ومن أجل تجاوز بعض النقص والغياب في موقع البيان والحوار تأتي هذه المساهمة لتؤصل قضية التعامل مع غير المسلمين من منطلق الاحتكام إلىٰ نصوص الكتاب والسنة وأقوال الفقهاء وتمثلات الأمة لقضية التعايش والتساكن مما يرتفع بها عن مستوىٰ إبداء المواقف الشخصية التي لا تستند إلىٰ المعرفة الشرعية التي يجب الاستناد إليها في بلورة الصورة الحقيقية لموقف الإسلام من غير المسلمين.

وهم التخويف من الإسلام

من خلال القراءة الواعية لجملة من الأحداث المتصلة بموضوع الدين والتدين، يمكن استخلاص أن العالم يتجه نحو انفتاح كبير ومتزايد علىٰ الإسلام. ووقوع هذا التحول نحو الاهتمام بالإسلام والاشتغال به يأتي نتيجة طبيعية لجملة من العوامل والمؤثرات كان من الضروري أن تفرز هذا التوجه.

ومنها علىٰ الأخص تمكن الأفراد من التواصل الحر والمباشر باستخدام تقنيات الاتصال ووسائل نقل المعلومة، وهو ما ألغىٰ إلىٰ حد كبير سلطة الكتاب الموجه، وحد من هيمنته المطلقة علىٰ الفكر، ويسر للإنسان الولوج إلىٰ فضاءات المعرفة الحرة ليحدد علىٰ ضوء معرفته كل اختياراته الفكرية واقتناعاته الدينية.

وقد كانت الأحداث الدامية التي عرفتها أجزاء من العالم الإسلامي، باعثا قويا علىٰ استلفات الأنظار واجتذابها بقوة نحو الإسلام، وتقديمه علىٰ أنه فكر قوي ورؤية لها فرادتها وتميزها عن باقي أنواع الأفكار والتصورات.

وقد كانت مجازفات بعض الفنانين العابثين والباحثين عن قضايا للإثارة والشهرة، وتصرفات بعض السياسيين الفاقدين للموضوع وللقضية التي يمكن أن تصنع منهم طيفا سياسيا وتمنحهم وجودا ملحوظا يصور نشاطهم السياسي علىٰ أنه مشروع مجتمعي وعمل قومي.

لقد كانت محاولات هؤلاء الإساءة إلىٰ الإسلام باعثا للكثيرين علىٰ أن يطرحوا علىٰ الذهن سؤال الإسلام الذي تبين لهم أنه لا زال يحتفظ في قلوب المسلمين بكامل حضوره القوي، وبكل توهجه وعنفوانه بعد أن أبانت عنه التحديات.

وعلىٰ الإجمال فقد تظافرت هذه العوامل وغيرها علىٰ فتح المجال أمام الإسلام لينطلق في كل الاتجاهات وخلال كل المجتمعات المتطلعة إلىٰ حياة الاستواء والوفاء للقيم والمبادئ التي يبدو أنها تآكلت باختيارات الإنسان المعاصر.

وإذا كان المستقبل المرتقب واعدا بحصول الالتقاء مع الإسلام، فإن من الآثار الجانبية للظاهرة أن تثير تخوفات كل المجموعات والتيارات التي رهنت وجودها بتوسيع الهوة بين الإسلام وبين الناس، فعملت علىٰ إقصائهم عنه، سواء كان لهذه المجموعات والتيارات انتماءات دينية، أم كانت مجرد تيارات مادية تناصب كل الأديان العداء.

وقد كان طبيعيا أن تلتقي جهود هؤلاء جميعا علىٰ اختلاف ما بينهم من أجل إنتاج صور شائهة من شأنها أن تخلف في ذهن المتلقي مشاعر هي مزيج من الاحتقار والاستعلاء والكراهية والخوف من الإسلام، وهي مشاعر كافية لأن تشكل حاجزا نفسيا سميكا يحول بين الناس وبين الإسلام.

ويبدو أن الجهد استقر أخيرا علىٰ اعتماد أسلوب تخويف الناس من الإسلام، وذلك برسم صور دموية مرعبة له، فأنتج ذلك مشروعا عالميا هو مشروع الإسلاموفوبيا الذي يريد أن يقول للمتسامحين والمتحضرين احذروا الإسلام، فالإسلام قادم.

وقد استفاد مشروع التخويف من الإسلام من وقائع فردية تمت في الحاضر، لكنها لم تحدث عن استشارة شرعية لأي مرجع علمي إسلامي معتمد يمكن أن يحتضن عددا من العلماء المؤهلين لإصدار الفتاوىٰ المعبرة عن موقف الإسلام من القضايا العامة.

كما أن مشروع التخويف من الإسلام، استدعىٰ من التاريخ كل لحظات الصدام التي وقعت بين دولة الإسلام وبين دول أخرىٰ كانت قد اتخذت قبل الإسلام من كثير من أجزاء العالم مجالات حيوية ومراكز نفوذ تابعة لها، فكانت الحروب شأنا معروفا في سلوكها السياسي، وعلىٰ كل نقط التماس التي التقت فيها مع غيرها.

وقد كان بروز الإسلام وانبثاقه بين منطقتي نفوذ الفرس والروم، مؤذنا حتما بوقوع الاحتكاك مع الإمبراطوريتين اللتين جعلتا أكثر بقاع العالم امتدادا قسريا لنفوذها وسلطتها، ولم تكن لتسمح ببروز أي دين أو أي مذهب يمكن أن يقتطع جزءا من مساحة نفوذها.

وعلىٰ أي حال، فإن الحضور الأجنبي المبكر في الشأن الإسلامي، لم يكن ليدع للمسلمين هامشا كبيرا للاختيار وللتصرف مع غير المسلمين وفق التوجه الأصلي للإسلام في التعامل معهم.

وإذا كان التحرش بالإسلام شيئا تم في التاريخ، فقد كنا نأمل أن يكون هذا التحرش سلوكا يتركه الناس في زمن يوسم بأنه زمن تعارف الحضارات وتكاملها، لولا أن ظاهرة التخويف من الإسلام ظلت مستمرة بل ومتنامية وموجهة لكثير من الكتابات الثقافية والصحفية ولكثير من الخطابات والمواقف السياسية والإنجازات الفنية، وهو ما يدعو إلى الإعانة على الوصول إلى الحقيقة بإبراز بعض المعطيات التي تطرح أسئلة على الفكر ليظل للفكر حق بناء التصور، وحق اتخاذ الموقف بناء على ما توصل إليه من المعرفة بمنأى عن التأثيرات والأحكام المسبقة والتصورات القبلية.

وسوف تحاول هذه المساهمة معالجة المحاور التالية:

- موقف القرآن الكريم من غير المسلمين.
- موقف النبي ﷺ من غير المسلمين.
- تمثلات الصحابة للموقف من غير المسلمين.
- التطبيق الفقهي للموقف من غير المسلمين.
- الإنجازات الحضارية المتمثلة للموقف الإسلامي من غير المسلمين.
- التعامل مع غير المسلمين في المرحلة الراهنة.

1. إن القرآن طالما أكد حقيقة كونية منبثقة عن المشيئة الإلهية تتلخص في أن الله عز وجل اقتضت مشيئته أن يخلق الناس مختلفين في أديانهم، على نحو ما هم مختلفون في مداركهم وصورهم وألسنتهم وألوانهم ولغاتهم، ولهذا يكون توهم إمكان تنميط الناس وجعلهم على موقف واحد أمرا يخالف مقتضى المشيئة والحكمة، وإن كان هذا لا يمنع من محاولة تقليل مساحة الاختلاف العقدي وحصر المعتقد في غير الصحيح، ولأجله يظل التعارف والحوار والتفاهم فعلا مطلوبا من الإنسان، وهو على كل الأحوال لا يلغي إرادة الله في الاختلاف البشري.

يقول الله تعالى موجها إلى عدم التعلق برؤية الناس نمطا واحدا، وإلى عدم إكراههم على أن يكونوا كذلك ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ ءَلاَمَنَ مَن فِے اِ۬لاَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً اَفَأَنتَ تُكْرِهُ اُ۬لنَّاسَ حَتَّيٰ يَكُونُواْ مُومِنِينَ﴾[1].

ويقول أيضا: ﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[2].

والآيات المقررة لهذا المعنى كثيرة، وهي في جملتها توطن ذهن الإنسان المسلم على القبول بالتعددية، وتفتح له مع ذلك المجال لأن يعرف بدينه من غير أن يجعل إلغاء الآخرين هدفا من أهدافه.

2. من الإشارات القرآنية الموجهة لتصور المسلم نحو الآخرين، أن الله تعالى حكى عن نبيه إبراهيم أنه حينما أتم بناء البيت العتيق، توجه إلى الله ضارعا بأن يوفر لمكة ولأهلها من عوامل الاستمرار ما يبقي ذلك البلد مثابة للإيمان، فقال إبراهيم: ﴿رَبِّ اِجْعَلْ هَٰذَا بَلَداً ءَامِناً وَارْزُقَ اَهْلَهُۥ مِنَ اَ۬لثَّمَرَٰتِ مَنَ ـامَنَ مِنْهُم بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ اِ۬لَاخِرِ﴾[3].

(1) سورة يونس الآية: 99.
(2) سورة هود الآية: 118.
(3) سورة البقرة الآية: 125.

وهذا دعاء من إبراهيم بأن يوفر الله لمكة الأمن الذي يجتذب الناس إليها، وبأن يمنح المؤمنين من الثمرات والأرزاق ما تطمئن به معيشتهم، لكن الله أجاب إبراهيم إلى ما طلب بخصوص توفير الأمن، غير أنه أنبأه أنه لن يقصر الرزق على من آمن دون غيره، وإنما يعممه ليشمل المؤمن وغير المؤمن، فقال الله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[1]..

ومعنى هذا أن غير المؤمن لا يفقد حقه في أسباب الحياة وفي فرص العيش، لأنه لم يختر الإيمان، ليبقى جزاؤه مؤجلا إلى يوم القيامة.

3. لقد تحدث النص القرآني عن كل أنواع المخالفين وأبرز معتقداتهم وناقشها وأبرز ما فيها من تصورات سقيمة عن الإله الذي يجب أن يكون متصفا بكل صفات الكمال من العلم والقدرة وما سواهما من الصفات التي تليق بالإله الذي يخلق الخلق ويرعاهم، ويعلم أحوالهم وأسرارهم ويغيثهم وينصرهم ويحاسبهم إذا صاروا إليه.

وقد خص القرآن أهل الكتاب بالحيز الأكبر من حديثه، فتحدث عن اليهود وعن النصارى ووقف عند محطات أساسية من تاريخهم، وتناول قصة نشوء الديانتين وما واجههما من عوائق ومجابهات.

وحين تحدث القرآن الكريم عن أهل الكتاب تحدث عنهم حديث المنصف العادل، فهو حينما تحدث عن وجود الأمانة والخيانة فيهم، ذكر أن منهم أشخاصا هم في قمة الأمانة والنزاهة، وأن منهم آخرين هم خائنون للأمانة، فقال سبحانه: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾[2].

---

(1) سورة البقرة الآية: 125.

(2) سورة آل عمران الآية: 74.

وقال عن أهل الكتاب بعد ذكر ظلم بعضهم للأنبياء: ﴿لَيْسُوا سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَاتِ اللَّهِ ءَانَآءَ الَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَآئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[1].

وقال عن القسيسين والرهبان الذين ظلوا أوفياء لهدي عيسىٰ عليه السلام: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَإِذَا سَمِعُوا مَآ أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾[2].

وهذا حديث لن يجد أهل الكتاب أكثر إنصافا منه وإشادة بصلاح من التزم منهم خط النبوة.

وما ذكره القرآن عن أهل الكتاب ومدىٰ التزامهم بالأمانة أو الإخلال بها، ومدىٰ استجابتهم لهدي النبوات، يجري علىٰ طبيعة البشر في وجود الصالحين والطالحين من بينهم، لأن أي أمة لا يمكنها أن تدعي أن كل أفرادها هم أخيار فضلاء لم يلم أحد منهم بشيء من النقائص.

4. حين تحدث القرآن عن النبوات السابقة فقد ألزم بالإيمان بكل الأنبياء، وجعل شمول الإيمان بهم مقوما من مقومات العقيدة الإسلامية، وصرح بذلك مرات عديدة، منها قوله تعالىٰ: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾[3].

---

(1) سورة آل عمران الآية: 113 - 114.

(2) سورة المائدة الآية: 84 - 85.

(3) سورة البقرة الآية: 284.

وقال أيضا:﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[1] .

وقد أكد النبي ﷺ أخوة الأنبياء فقال عليه السلام: «الأنبياء إخوة من علات وأمهاتهم شتى ودينهم واحد»[2] .

والأنبياء يتساوون في أصل البعثة والوحي والانتماء إلى سلسلة النبوة، ويتمايزون بحسب الشرائع وخصوصياتها وبمقدار ما أوحي إليهم، فكان منهم أولو العزم وهم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد. وقال القرآن عن تفاوت المراتب:﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[3] .

وقد أوجبت العقيدة الإسلامية الصحيحة التصديق بجميع الأنبياء والرسل على الإجمال، لكنها أوجبت الإيمان بخمسة وعشرين رسولا ذكروا في القرآن بأسمائهم وهم:

آدم وإدريس ونوح وصالح وإبراهيم ولوط وإسماعيل واليسع وهود وإسحاق ويعقوب ويوسف وشعيب وأيوب وذو الكفل وموسى وهارون وداوود وسليمان وإلياس ويونس وزكرياء ويحيى وعيسى ومحمد.

وبهذا يكون الإيمان قد شمل كل الرسالات الصحيحة التي عرفتها الإنسانية، فلم يعد للمسلم أن يتحفظ على أي رسالة، فهيأه ذلك للدخول في كل حوار ديني جاد.

---

(1) سورة البقرة الآية: 135.

(2) صحيح مسلم كتاب الفضائل باب فضائل عيسى عليه السلام.

(3) سورة البقرة الآية: 251.

5. حين عرض القرآن للنبوات السابقة حرص على إزالة المظالم التي ألحقها أتباع الديانات بأنبياء آخرين وبأنبيائهم أيضا، وقد قامت العقيدة الإسلامية على اعتقاد عصمة الأنبياء وبراءتهم من الذنوب خصوصا بعد الرسالة.

وقد بذل علماء الإسلام من الجهد العلمي ما لم يبذله غيرهم من أجل رد كل الافتراءات التي حملتها بعض النصوص القديمة عن بعض الأنبياء.

ودافع القرآن عن موسى عليه السلام، ونهى عن إيذائه بالقول فقال:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ ءَاذَوْاْ مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ ٱللَّهُ مِمَّا قَالُواْ وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا﴾[1].

ودافع القرآن عن طهارة مريم عليها السلام، وذكر كرامتها وهي تتبتل وتتعبد في المحراب فيأتيها رزقها من عند الله، ويقول القرآن: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[2].

وأبرز القرآن عفة مريم فقال عن ميلاد عيسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[3].

وقال عن رسالة عيسى وصديقية أمه: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾[4].

---

(1) سورة الأحزاب الآية: 69.

(2) سورة آل عمران الآية: 37.

(3) سورة آل عمران الآية: 42.

(4) سورة المائدة الآية: 77.

ورد القرآن دعوى قتل عيسى وأخبر عن رفعه فقال: ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ﴾[1] وبهذا يكون القرآن قد أزال السبب الأهم الأقوى للخصومة بين اليهود والنصارى، وهو ما اضطرت المجامع المسيحية الأخيرة إلى أن تعود إليه وتقول به في سياق التأسيس لعلاقة جديدة مع اليهود، فالتقت بذلك مع نصف الحقيقة التي قال بها القرآن حينما نفى مقتل عيسى عليه السلام فلم يحمل اليهود دمه. وإذا كان هذا الموقف من المسيحية الحديثة قد برأ اليهود فإنه قد أبقى عقيدة الصلب التي هي عقيدة مركزية في المسيحية معلقة ومسجلة ضد مجهول.

ودافع القرآن أيضا عن عفة يوسف وطهارته فقال عنه: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[2].

ووصف يوسف بالإخلاص يأتي شهادة إلهية له بالطهارة و الثبات في معرض احتمال التعرض للتهمة.

6. بالإضافة إلى تنقية التصورات عن الأنبياء ومحو ما تناقله أتباع الديانات من أفكار خاطئة عنهم مما أوجده الصراع الديني، فقد تفرد القرآن بكتابة التاريخ النظيف الذي يعرف بكل نبي ورسول تحدث عنه.

ولهذا فإن القرآن يعتبر أهم مصدر لتلقي المعلومات الموثقة عن الأنبياء الكبار، فقد تحدث عن مواليد بعضهم، وعن اصطفاء الله لهم بالوحي، كما تحدث عن مواقفهم وصبرهم أمام كل الصعوبات التي اعترضت سبيلهم.

---

(1) سورة النساء الآية: 156.

(2) سورة يوسف الآية: 24.

ولقد ذكر القرآن موسىٰ ستا وثلاثين ومائة مرة باسمه الخاص، وخمسين مرة بوصفه، وتحدث عن عيسىٰ بالاسم خمسا وعشرين مرة، وذكره بألفاظ المدح عشرين مرة، منها: روح الله وكلمته، ومبارك، والبر بوالدته حسب قول صاحب بصائر ذوي التمييز[1].

ومن خلال أحاديث القرآن عن النبوات تعلمت الأمة توقير الأنبياء واحترامهم، ولذلك لم يتخذ المسلمون حياة الأنبياء ملهاة ولا مجالا لتجريب الإبداع المخل بالاحترام، بل إن ما كتبه علماء العقيدة وعلماء التفسير في إثبات عصمة الأنبياء، وفي درء قصدهم إلىٰ المعصية شيء كبير شكل قاعدة فكرية عن موضوع عصمة الأنبياء جميعا.

7. من الآثار العملية لاحترام الأنبياء أن أسماءهم ظلت متداولة في المجتمعات الإسلامية، إذ يتسمىٰ المسلمون بأسماء موسىٰ وعيسىٰ ويوسف وإلياس وغيرهم، وتتسمىٰ النساء بأسماء مريم، وبكل الأسماء الواردة علىٰ هامش حياة الأنبياء السابقين.

8. من شواهد العناية بأهل الكتاب أن القرآن الكريم تحدث عن كثير من المحن والمظالم التي تعرضوا لها عبر التاريخ، وأشاد بصبرهم وثباتهم علىٰ معتقدهم.

فلقد تحدث القرآن عن الظلم الذي سلطه فرعون علىٰ بني إسرائيل، وذكر تفاصيل الوعيد والتعذيب التي كانت تصدر عن فرعون وملئه، وتحدث عن ألوان العذاب التي أوقعها بهم. وعبر القرآن عن مراد الله في تغيير الوضع لصالح بني إسرائيل فقال سبحانه: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَنَجۡعَلَهُمۡ أَئِمَّةً

(1) بصائر ذوي التمييز للفيروزآبادي(6/ 111-161)، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، المكتبة العلمية بيروت.

وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾[1].

وكما تحدث القرآن عن اضطهاد بني إسرائيل، فقد تحدث أيضا عن الاضطهاد الذي تعرض له النصارىٰ، ووصف تحريقهم في الأخدود الذي ملئ نارا فقال الله تعالىٰ: ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ﴾[2].

وقد توقف القرآن عند هزيمة الروم أمام الفرس، وأنبأ بالنصر الذي سيتحقق في بضع سنين، وجعل يوم انتصارهم يوما يفرح فيه المؤمنون بنصر الله، فقال الله سبحانه: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝٤ بِنَصْرِ ٱللَّهِ﴾[3].

وموقف القرآن المساند للروم أهل الكتاب والمبشر بانتصارهم القريب لا يعبر إلا عن اهتمام بالغ باستمرار هذه القوة الدينية في مقابل هزيمة الوثنيين الفرس، ولم يكن الإسلام ينظر إليهم علىٰ أنهم يمثلون مزاحمة دينية أو خطرا علىٰ مستقبله، أو حاجزا مانعا من تقدمه. وفي منطق القرآن أن أصحاب الدين الإلهي هم أقرب إليه ممن لهم دين وضعي وممن لا دين لهم أصلا، لأن أهل الدين الإلهي يمكن التحالف معهم علىٰ قضايا عديدة مشتركة، ومنها قضية الإيمان والأخلاق والأسرة.

9. من المواقف المؤسسة للسلوك الحضاري تجاه غير المسلمين، دعوة القرآن الكريم إلىٰ عدم استثارتهم وتهييجهم بسب آلهتهم مع ما يؤدي إليه ذلك من تطاولهم علىٰ

---

(1) سورة القصص الآية: 4-5.
(2) سورة البروج الآية: 4-5-6-7.
(3) سورة الروم من الآية 1 إلىٰ الآية 4.

الإله الحق، فقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[1].

وعلى نحو ما يراعي الإسلام اعتزاز غير المسلمين بمعبوداتهم فلا يجيز للمسلم أن يسبها، فإنه يطالب المسلمين بأن لا يجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، فيقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[2].

وبهذا التوجيه يكون القرآن قد علم المسلمين أسلوب التعامل الحضاري ولم يشجعهم على سبب معتقدات الآخرين بدعوى زيفها وعدم صحتها، وهو ما احتاجت البشرية إلى أن تعيه بعد زمن طويل حتى لا تكرر مغامرات السخرية من الأنبياء التي كشفت عن سوء إدراك لموضوع الحرية ولحدود الاستفادة منها، فعاش العالم توترا مفتعلا تنبه الناس بعده إلى أن الحرية أصبحت توضع في مقابل السلم والتعايش العالميين.

10. وكما يجب أن يراعي المسلم شعور غير المسلمين فلا يجادلهم إلا بالتي هي أحسن، ولا يسب آلهتهم، فإنه يتعين عليه كذلك أن يعدل معهم في كل المواقف، فلا يكون للكراهية تأثير على سلوكه، فيقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[3].

ومثل هذه التوجهات تقطع أسباب الخصومة والصراع. لأن الصراعات الدامية تبدأ بالكلمة الجافية، وتنطلق إلى الاستخفاف بمعتقد الآخرين، وتنتهي بالظلم والتحيز في المواقف.

---

(1) سورة الأنعام الآية: 109.

(2) سورة العنكبوت الآية: 46.

(3) سورة المائدة الآية: 9.

11. لقد قرر القرآن أن الأصل في التعامل مع المخالفين هو البر بهم، والإحسان إليهم، ولا يستثنىٰ من هذا التعامل إلا أولئك الذين اختاروا محاربة المسلمين وظلمهم، وعملوا علىٰ تهجيرهم وتشريدهم عن ديارهم، وحينئذ يستحق هؤلاء من المعاملة ما يرد بغيهم ويوقف ظلمهم علىٰ قاعدة المعاملة بالمثل، يقول الله تعالىٰ: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[1].

وما حدده الإسلام بخصوص العلاقة مع غير المسلمين، هو ما تتخذه كل الشعوب المتحضرة في تعاملها مع أصدقائها وأعدائها.

روىٰ المفسرون عن ابن عباس أنه كان ناس من المسلمين لهم أنسباء من قريظة والنظير، وكانوا ينفقون ويتصدقون عليهم يريدونهم علىٰ الإسلام، فنزل قول الله تعالىٰ: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۗ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾[2]-[3].

وقد روي أيضا أن رجالا من الصحابة قالوا: أنتصدق علىٰ من ليس من أهل ديننا؟ فنزلت ليس عليك هداهم، فنبهت إلىٰ عدم ربط البر والإحسان بالموافقة في الدين.

---

(1) سورة الممتحنة الآية: 8-9.

(2) سورة البقرة الآية: 272.

(3) الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي (2/ 87) دار الفكر بيروت 1993.

12. قد يثير البعض أن القرآن تحدث عن التبديل والتغيير في الكتب السماوية وهذا صحيح، لكن النقد القرآني لا ينصب على أصل الديانتين، وكونهما وحيا إلهيا، وإنما ينصب على فعل البشر وتصرفهم في النقل، وتدخلهم في النصوص بما لا يقبله المنهج العلمي في النقل للنصوص من تدخل فيها بالحذف أو بالإضافة.

وما ذكره القرآن عن تصرف البشر في النص الإلهي، هو بالذات ما يؤكده دارسو النصوص الدينية القديمة من غير المسلمين، وهو ما صار مدعاة للقول ببشريتها.

لقد أفرد الفيلسوف باروخ سينوزا حيزا كبيرا من رسالته في اللاهوت والسياسة لإبراز شواهد عديدة على بشرية نصوص العهد القديم، وتأكد لديه كون النص التوراتي مصوغا بعد موسى بزمن طويل[1].

لقد ورد في الإصحاح الرابع والثلاثين من سفر التثنية حديث عن وفاة موسى ودفنه في أرض مؤاب، وأنه لم يعرف رجل مثله في بني إسرائيل إلى اليوم، تقول التوراة: ومات هناك موسى عبد الله في أرض مؤاب عن أمر الله، ودفنه في الهوية في أرض مؤاب، مقابل بيت فغور، ولم يعرف إنسان تربته إلى اليوم، ولا يقوم أبدا نبي في بني إسرائيل كموسى إذ ناجاه الله شفاها[2].

وما وجهه سينوزا إلى العهد القديم من نقد بخصوص النقل والرواية، قد وجه مثله إلى العهد الجديد، وكان فولتير قويا في نقده، فقال ساخرا عما ورد في الكتب الدينية من معلومات: من الواضح أن الخالق لم يكن قويا في الجغرافيا.

وأنا أرى أن ما اتكأت عليه حركة الإصلاح الديني في أوربا على الأخص، هو بالذات ما تحدث عنه القرآن من الإضافة والتدخل في نصوص الكتب السماوية.

---

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة سينوزا. (ص:269).

(2) التوراة السامرية رواية وترجمة محمد أحمد القاص (ص: 242) ط: دار الأنصار.

لقد كان على المسيحية أن تنتظر إلى أن يأتي رجال أمثال: المعلم إكهارت M.Eckhart1328، وتوماس كمبس T.campus 1421، وجون ويكلف J.Wycliffe1384، وجون هس J.hiss 1415، ثم مارتن لوثر Martin Luther 1546 لتشهد الحياة الدينية المسيحية صراعا وتفرقا كان بالإمكان تفاديه لو أن المسيحيين أصغوا جيدا إلى ما انتقده القرآن الكريم عليهم.

13. أخيرا فإن من أهم القضايا التي يسعى مناوئو الإسلام إلى توظيفها من أجل الإقناع بسعي الإسلام إلى استئصال خصومه وإلغاء وجودهم قضية الجهاد.

وأنا أقول: إن الجهاد من ضرورات الدولة ومستلزماتها، وليس وسيلة إلى حمل الناس على الإسلام،لأنه لا إكراه في الدين، ولأن المعروف أن الإسلام بزغ ونشأ وكون مجموعته البشرية الأولى في العهد المكي الذي كان فيه المسلمون مستضعفين وغير قادرين على استعمال أي نوع من أنواع القوة أو السلاح، وقد كانت حجة القرآن الواضحة ومنطقه القوي كافيين لأن يثبتا صحة دعوة الإسلام وجدارتها، ولأن يمكناه من أن يكوّن مجموعته البشرية قبل أن ينتقل النبي ﷺ إلى المدينة ليؤسس بها دولة لها ضرورة التوفر على أسباب القوة كما لكل دولة في العالم.

لكن الإسلام لم يتحدث في العهد المدني عن الجهاد إلا لأن ذلك أصبح من مستلزمات الدولة وضروراتها، إذ لا وجود على وجه الأرض لأي دولة مهما صغر حجمها لا تتوفر على مؤسسة للدفاع العسكري تحمي بها وجودها، وقد يكون امتلاك السلاح سببا لمنع الحرب لا لاستدعائها، لأن القوة تعطل القوة كما يقال.

وحديث الإسلام عن الجهاد هو حديث من يضبطه ولا يتركه قتالا تحكمه الرغبة في القتل والإبادة، أو السعي إلى التوسع وإلى وضع اليد على مصادر القوة ومنابع الثروة.

وحديث القرآن عن الجهاد هو مثل الحديث الذي يلقى في الأكاديميات العسكرية من تعريف بالعقيدة العسكرية، وبقوانين إعلان الحرب وإنهائها، وعقد السلم

واستعمال الأسلحة المحرمة وغير المحرمة، وحقوق المدنيين وغير المشتبكين بحرب ومآل الأسرى ومجرمي الحرب، وما إلى ذلك من العلوم العسكرية والقانونية.

إن تعرف موقف الإسلام من قضية الجهاد لا يمكن استخلاصه أو إدراكه إلا في سياق استحضار بروز دولة جديدة تريد أن تجد لها موضعا ضمن محيط دولي كان قد شطر العالم إلى منطقتي نفوذ تابعتين للإمبراطورية الفارسية أو البيزنطية.

وقد يكون من السذاجة توهم أن إحدى القوتين كان بالإمكان أن تسمح بأن يبرز الإسلام على أرض نشأ فيها فضلا عن أن يمتد نوره إلى جهات أخرى أبعد.

لقد أكدت الوقائع أن القوتين العظيمتين كانتا مهتمتين بالوضع في المدينة المنورة ترقبان عن كثب ما يحصل من تطورات في محض دولة الإسلام، وكانتا تتابعان الوقائع والتفاصيل بواسطة ما تزوده بها الاستخبارات المحلية من معطيات.

لقد غيبت القراءات المجتزأة للوقائع أن دولتي الروم والفرس كان لهما تدخلات كبيرة جدا في شأن الإسلام منذ انبثاقه، ويكفي من ذلك أن نقف عند واقعة بناء مسجد الضرار الذي شيده على مقربة من المدينة المنورة أشخاص موالون للروم كانوا يلتقون به ويعدون من يحضر معهم بأنهم ينتظرون عودة أبي عامر بجيش من الروم يغزو به المدينة، وقد ذكر القرآن من شأنه أنه بني إرصادا وتجميعا لمن حارب الله ورسوله، وقد مول الروم تكاليف البناء والإرصاد والموالاة[1]، فكان بناء المسجد مزايدة صريحة على النبي ﷺ الذي هو الأصل في الهدي إلى بناء المساجد والآمر الأول ببنائها لتخدم الإسلام لا لتنقض عليه.

ولقد وقع أن القرآن حكم على ثلاثة من الرجال تخلفوا عن معركة تبوك بالمقاطعة المجتمعية المؤقتة، لكن كعب بن مالك وهو أحدهم فوجئ برجل يخرق المقاطعة

(1) جامع البيان في تفسير القرآن لأبي جعفر الطبري(7/ 18). دار المعرفة 1987ـ سيرة ابن هشام تهذيب سيرة ابن إسحاق(4/ 228). دار الجيل بيروت 1987.

ويناديه في السوق ويعرض عليه دعوة ملك غسان الموالي للروم، وترحيبه به حتى يلتحق به ولا يبقى في المدينة وحيدا[1].

وهذا يدل على أن المتابعة الاستخبارتية الرومانية كانت نشيطة، إذ بلغ خبر المقاطعة إلى مركز القرار ثم كان التدخل بتلك السرعة الفائقة التي تعكس مبلغ الاهتمام والاستعداد التام للتدخل ولو في قضايا جزئية تعني أفرادا قليلين في دولة الإسلام.

فهل كان بالإمكان أن تترك هذه القوى الإسلام، يذهب أبعد من هذا؟ وهل كان ترك الإسلام للحديث عن الجهاد ضامنا لأن يترك الآخرون اللجوء إلى القوة؟ هذه أسئلة يجيب عنها من يكون معنيا بتأسيس دولة وبالمحافظة عليها.

وإلى جانب هذا، فإن المرء ليعجب للقوة العسكرية الهائلة التي توفرت لأشخاص ارتدوا بعد وفاة الرسول ﷺ ، فاستطاعوا أن يلحقوا بعض الخسائر البشرية بالجيش الإسلامي على قوته وتجربته وخبرته، مع أن هؤلاء لم يكن لهم عبر تاريخهم الطويل أقل القليل من هذه القوة التي لو توفرت لهم من قبل لبنوا بها دولتهم، و لأمنوا بها طرقهم، ولاستغنوا بها عن أن يستخدمهم الروم أو الفرس في الخفارة وفي حماية ثغورهم وحراسة قوافلهم.

---

(1) سيرة ابن هشام (4 / 534) دار الرشاد الحديثة.

⊠موقف الرسول ﷺ من غير المسلمين⊠

حين نحاول استجلاء الموقف الحقيقي للرسول ﷺ من غير المسلمين، فإن المنهج يقتضي الإحالة على الواقع العملي، وعلى الممارسة الدائمة للعلاقة النبوية بغير المسلمين، لأن الفعل يظل أقوى في التعبير عن الموقف النبوي مما يمكن أن تفيده أحاديث قد يساق بعضها مساق المجاز، وقد تكون من قضايا الأعيان وقد يعقبها النسخ.

وتأسيسا على هذا، فإن الأولى التركيز على عرض بعض المواقف والتصرفات النبوية الكفيلة بإبراز التوجه النبوي في الموضوع.

إن نجاح الرسول ﷺ في عقد علاقات احترام مع غير المسلمين ناشئ ولا شك عما وجدوه منه من تعامل كريم ومن إنصاف لهم، وقد كان لأسلوب الحوار في القرآن والسنة أثره في تقريب غير المسلمين واستدعائهم إلى رحاب الإسلام، فقد ناقش القرآن غير المسلمين وساءلهم عن كثير من عقائدهم، وكشف لهم عن جانب الضعف فيها، كما تحدث عن المتبقي السليم من دينهم، وكل ذلك ساعد كثيرا على تجسير الهوة بينهم وبين الإسلام، وجعلهم أقرب إليه ممن لا كتاب لهم.

يروي كتاب السيرة أن المسلمين لما هاجروا إلى الحبشة بعثت قريش في طلبهم رجلين حاولا استمالة النجاشي وإقناعه بإخراجهم، وقد ركزا على الجانب العقدي، فقالا للنجاشي: إن القرآن يقول في مريم قولا عظيما، لكن النجاشي لما سمع من المسلمين قول القرآن في مريم ودفاعه عن طهارتها قال معلقا: إن هذا والذي جاء به عيسى ليخرج من مشكاة واحدة ثم قالا له: إن هؤلاء يقولون في عيسى قولا عظيما، فلما سألهم النجاشي عن قولهم في عيسى قالوا نقول فيه عبد الله ورسوله وروحه وكلمته ألقاها إلى مريم، فقال النجاشي والله ماعدا عيسى بن مريم ما قلت هذا العود[1]. وقرر النجاشي بعد هذا عدم تسليم المسلمين المهاجرين إلى قريش ثم

---

(1) تهذيب سيرة ابن إسحاق لابن هشام(1/ 337) تحقيق مصطفى السقا دار الرشاد الحديثة.

اختار الإسلام بعد ذلك، وهو أبعد ما يكون من أن يقال عنه إنه كان واقعا تحت ضغط أو إكراه كما يريد البعض تفسير كل انتماء للإسلام ودخول فيه.

2. في مرات عديدة يستظهر بعض الناس بقول النبي ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم علىٰ الله»[1]. والحديث صحيح الإسناد، لكن إدراك معناه يقتضي طرح تساؤلات لا شك أنها ستلقي إضاءات علىٰ مضمونه ومنها:

أ. لقد ثبت أن النبي ﷺ توفي ودرعه مرهونة عند يهودي والخبر صحيح رواه البخاري والترمذي وغيرهما[2]، والسؤال الذي يتعين طرحه هو كيف استمر هذا اليهودي علىٰ قيد الحياة حتىٰ أدرك النبي ﷺ أن يشتري منه طعاما بدين ويرهنه درعه إذا كان شأن النبي ﷺ أن يقاتل كل من لم يسلم ؟.

ألا يستفاد من رهن الدرع لدىٰ يهودي أن فيه معنىٰ آخر هو معنىٰ الأمان وعدم الاستعداد والتهيؤ للحرب؟ ما دام المحارب لا يرهن سلاحه، لأنه قد يحتاجه؟ وإن هو رهنه فإنه لا يرهنه لدىٰ محاربه، لأن السلاح هو عنوان قتالية المقاتل.

ب. إذا صح أن النبي ﷺ لا يتعامل مع غير المسلمين إلا من موقع القتال فكيف ينسجم هذا مع إيصائه باليهود والنصارىٰ، ودعوته إلىٰ حقن دماء الرهبان والعبّاد والمنقطعين في الصوامع في حالات المواجهة، مع أنهم الأصل في بقاء الدين المخالف بما يقدمونه من توصيات بالاستمرار عليه؟ ولو تعلق الأمر باستئصال الدين المخالف لكان رجال الدين أولىٰ بأن تتجه إليهم المقاتلة.

---

(1) صحيح البخاري كتاب الإيمان باب قول الله تعالى فإن تابوا وأقاموا الصلاة....

(2) صحيح البخاري كتاب الجهاد باب ما قيل في درع النبي ﷺ والقميص في الحرب ـ سنن الترمذي كتاب البيوع باب ما جاء في الرخصة في الشراء إلى أجل.

ج. كيف يتفق موقف القتال المطلق للمخالفين مع ما ثبت من أن النبي ﷺ قد عامل يهود خيبر على رعاية النخيل وإصلاحه، وبعث معاذا إلى اليمن وأمره أن يأخذ من غير المسلم دينارا أو مقابله من ثياب؟[1].

د. إذا كان النبي ﷺ لا يتعامل مع غير المسلمين إلا بأسلوب القتال فكيف يؤسس أحكام المعاهدات والذمة، وأحكام الإبقاء على الكنائس وعدم مضايقة أهلها؟.

هـ. إذا كان الإسلام يقاتل غير المسلمين فكيف يسمح بالزواج بالكتابيات، ومن أين تأتي الكتابيات في المجتمع المسلم حتى يتزوج بهن المسلمون؟.

و. إذا كان النبي ﷺ قد أمر من بعده بمقاتلة كل من لم يكن مسلما فكيف يوصي بالأقباط خيرا؟ بل كيف يستمر الوجود الفعلي لليهود والنصارى في البلاد الإسلامية بكثافة قوية؟ وكيف استمرت معابدهم وكنائسهم القديمة ماثلة إلى اليوم ؟ حتى بلغت أحد عشر ألف كنيسة في زمن المامون كما يؤكد ذلك ول ديورانت وغيره[2].

بل كيف تمكن غير المسلمين عبر التاريخ الإسلامي من بناء كنائس جديدة ربما زادت عن حاجتهم وعن نسبة وجودهم في أماكن بنائها من ديار المسلمين؟.

هذه أسئلة يمكن طرح أخرى مثلها، لا شك أن الإجابة عنها ترشد إلا أن التعامل مع غير المسلمين كان تعاملا متنوعا لا يتأسس على الرغبة في الاستئصال.

إن الفهم الصحيح للحديث يتجه إلى أن النبي ﷺ حدد الغاية من القتال حينما يقع.

وهو بهذا الحديث يريد استبعاد أن يكون القصد هو الاستيلاء على خيرات الآخرين أو إبادتهم للحلول مكانهم أو لإنهاء دورهم الحضاري، وهي المقاصد التي طالما توخاها الغزاة الذين لم يحملوا إلى الآخرين رسالة أو قضية، وإنما سعوا إلى إزاحتهم عن بلادهم وإلى الاستيلاء على خيراتهم.

---

(1) أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية، لتحقيق صبحي الصالح.
(2) قصة الحضارة ول ديورانت (13/ 132) الهيئة العامة للكتاب بمصر.

إن الموقف الحقيقي والنهائي لرسول الله ﷺ من غير المسلمين لا يمكن استمداده واستخلاصه من نص واحد، وإنما يتعين استخلاصه من جملة من النصوص المتعلقة بالموضوع على طريقة المقابلة والترجيح بينها، كما يجب استخلاصه أيضا من الواقع العملي ومن المواقف المتعددة التي ترشد إلى الإطار العام للتعامل مع غير المسلمين.

ولقد حاولت الأسئلة التي طرحتها من قبل أن تثير الانتباه إلى وجوب التأمل والتريث والتحقق من كل المعطيات النصية والفعلية التي كانت تتظافر في إفادة الموقف النهائي.

وحين نعود إلى النصوص نجد منها قول ابن عباس الذي رواه البخاري وفيه يقول: «كان المشركون على منزلتين من النبي ﷺ ومن المومنين كانوا مشركي أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه، ومشركي أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاتلونه»[1].

وغير المحاربين من غير المسلمين هم أصناف بحسب المواقف التي يتخذونها والأوضاع التي يكونون عليها في علاقتهم مع المسلمين، وهم ثلاثة أنواع:

- **أهل ذمة**: وهم الذين يساكنون المسلمين بصفة دائمة، ويوفر لهم المسلمون حقوقهم في ممارسة شعائرهم الدينية، ويهيؤون لهم فرص المشاركة الاقتصادية والاجتماعية، ويتولون الدفاع عنهم ضد أعدائهم بموجب انتمائهم للمجتمع الإسلامي.

- **أهل هدنة**: وهم الذين صالحوا المسلمين على أن يكونوا في ديارهم آمنين وتجمع بينهم وبين المسلمين مقتضيات المعاهدة وما تتضمنه من تعاون وتبادل للمصالح وللزيارات، ولا يشترط أن يكون من مقتضى المعاهدة دوما دفع مقابل مالي.

---

(1) صحيح البخاري كتاب الطلاق باب نكاح من أسلم من المشركات وعدتهن.

وقد ساعد هذا الوضع علىٰ انتقال العلوم والمعارف بين المسلمين وغيرهم، وكان من آثاره استجلاب كثير من كتب العلوم الطبيعة كالطب والحساب والفلك والكمياء وكثير من كتب المنطق والفلسفة وغيرها. وكان التراجمة من غير المسلمين جسورا لنقل المعرفة خصوصا في العصر العباسي.

- **المستأمنون** وهم غير المسلمين من الوافدين إلىٰ البلاد الإسلامية من غير أن يستوطنوها، ومن هؤلاء السفراء وحملة الخطابات الرسمية والتجار والمستجيرون، وهم اللاجئون الفارون من حرب أو ظلم، ومنهم طالبو الحاجات[1]، ويدخل ضمنهم طلاب العلم والسائحون.

إن هذا التقسيم المتنوع لغير المسلمين ممن لا يشتبكون مع المسلمين بحرب هو الذي عرفته الأمة الإسلامية والتزمت أحكامه وصممت علىٰ ضوئه علاقاتها، وهو الذي كان له الأثر الكبير علىٰ استمرار وجود غير المسلمين في البلاد الذي حكموها، كما كان له أثره العمراني والاجتماعي المتمثل في وجود كنائس وبيع ودور نار ومقابر لغير المسلمين، كما كان له أثره التجاري والاقتصادي المتمثل في وجود صناعات وتجارات لا يتعاطاها المسلمون كتربية الخنازير وبيع الخمور والصلبان والأجراس والألبسة الكنسية ولوازم الدفن والأطعمة المرتبطة ببعض الأعياد والمناسبات الدينية ومنها: الخبز المرقق وسخينة يوم السبت مما يرتبط بالتقاليد الدينية لليهود.

وأظن أن الخطأ في الحديث عن علاقة المسلمين بغيرهم يعود بالنسبة إلىٰ المسلمين إلىٰ حملهم للأحاديث المتناولة لحالة الحرب علىٰ حالة السلم والأمان التي تظل هي الأصل في التعامل.

كما أن خطأ غير المسلمين في الحديث عن علاقة المسلمين بغيرهم يعود إلىٰ التأثر بالصورة النمطية التي تكونت في الذهنية الغربية من أجل دعم روح الصدام والمواجهة المسلحة في زمن الحروب الصليبية خصوصا.

---

(1) أحكام أهل الذمة (2/ 476).

كما أن الخطأ يعود حاليا إلى الوقوع في شراك مشروع الإسلاموفوبيا الذي تقوم فكرته الجوهرية على تخويف الناس من الإسلام وعلى منعهم من الانفتاح عليه، أو التعرف على حقائقه، مما يمكن أن يشكل مناخا صالحا للتفاهم والتقارب.

والواقع أن النبي ﷺ أصل المسلمين طرقا عديدة للتعامل مع غيرهم وهي الأساليب التي تمثلها المسلمون عبر التاريخ.

ولقد كان للنبي ﷺ تصرفات متنوعة مع غير المسلمين تبعا لما تقتضيه المصلحة، فقد كان من مواقفه عليه السلام في بعض الأحيان الصبر عليهم وتحمل أذاهم، وكان من مواقفه أيضا التحالف معهم، فقال عليه السلام: «أيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة»[1]. وكان من تصرفاته معاهدتهم والاتفاق معهم على الدفاع المشترك كما فعل مع يهود يثرب وما حولها بعد دخوله المدينة، وكما فعل في صلح الحديبية، وكان من تصرفاته التعاون معهم، وطلب العون منهم، كما فعل مع نصارى الحبشة. وتأسيا به عليه السلام فقد وادع المسلمون نصارى النوبة، ووادع معاوية بن أبي سفيان أهل أرمينية.

وبعد طرح هذا التساؤل وهذه الإيضاحات عن دلالة الحديث المرتكز عليه في تقديم الإسلام بصورة المتحفز إلى قتل كل الناس، فإنه يتعين الخروج من التنظير إلى التمثيل بالواقع من خلال إيراد نماذج من تصرفات نبوية تحققت فعلا وتجسد فيها موقفه عليه السلام من غير المسلمين.

ذكر السرخسي في شرح كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أن النبي ﷺ بعث إلى أهل مكة خمس مائة دينار حين أصابهم القحط، وأمر بدفع ذلك

---

(1) رواه مسلم، فضائل الصحابة.

إلى أبي سفيان بن حرب وصفوان بن أمية ليفرقا ذلك على فقراء أهل مكة، فقبل ذلك أبو سفيان وأبى صفوان وقال ما يريد محمد بهذا إلا أن يخدع شبابنا[1].

1. ذكر أبو عبيد في آخر كتاب الأموال بأن النبي ﷺ تصدق بصدقة على أهل بيت من اليهود فهي تجرى عليهم[2].

2. روى البخاري عن أسماء بنت أبي بكر أنها قالت: قدمت على أمي وهي مشركة في عهد قريش، إذ عاهدوا النبي ﷺ ، فقلت يا رسول الله: إن أمي قدمت علي وهي راغبة أفأصلها؟ قال نعم صلي أمك.

3. وضع البخاري في صحيحه ضمن كتاب الجنائز بابا أسماه باب من قام لجنازة يهودي، روى فيه أن النبي ﷺ مرت به جنازة يهودي فقام لها، فقيل له إنها جنازة يهودي فقال أليست نفسا ؟[3].

4. ذكر كتاب السيرة أن أهل نجران وكانوا نصارى لما قدموا على رسول الله ﷺ دخلوا مسجده بعد العصر، فكانت صلاتهم فقاموا يصلون في مسجده، فأراد الناس منعهم، فقال رسول الله ﷺ دعوهم. واستقبلوا القبلة يصلون صلاتهم[4].

5. روى البخاري في كتاب الجنائز أن النبي ﷺ كان له غلام يهودي يخدمه فمرض فأتاه النبي ﷺ يعوده فقعد عند رأسه فقال له: أسلم، فنظر إلى أبيه وهو عنده فقال له: أطع أبا القاسم فأسلم، فخرج النبي ﷺ وهو يقول: الحمد لله الذي أنقذه من النار[5].

---

(1) شرح كتاب السير الكبير محمد السرخسي(1/ 70)، تحقيق محمد حسن الشافعي دار الكتب العلمية بيروت 1977.

(2) كتاب الأموال لأبي عبيد (ص 605)، دار الكتب العلمية بيروت 1986.

(3) صحيح البخاري كتاب الجنائز باب من قام لجنازة يهودي.

(4) سيرة ابن هشام (2/ 159)، بهامش الروض الأنف للسهيلي (2/ 45)، ط الجمالية بمصر 1915.

(5) صحيح البخاري كتاب الجنائز.

6. ذكر ابن قيم الجوزية أن النبي ﷺ زار عمه أبا طالب لما حضرته الوفاة، فصار يدعوه إلى أن يقول لا إله إلا الله، لكن أبا جهل وعبد الله بن أمية بن المغيرة كانا يصرفانه عن ذلك حتى مات وهو يقول إنه على ملة عبد المطلب[1].

7. أورد كتاب السيرة أن النبي ﷺ لما بلغه ما فعله خالد بن الوليد ببني جذيمة رفع يده وقال: اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد ثلاث مرات، ثم دعا عليا فقال يا علي أخرج إلى هؤلاء القوم فانظر في أمرهم واجعل أمر الجاهلية تحت قدميك. فخرج علي حتى جاءهم ومعه مال بعثه رسول الله ﷺ فودى لهم الدماء وما أصيب لهم من الأموال، حتى إنه ليدي لهم ميلغة الكلب، حتى إذا لم يبق شيء من دم ولا مال إلا وداه بقيت معه بقية من مال، فقال لهم: إني أعطيكم هذه البقية من المال احتياطا لرسول الله ﷺ بما يعلم ولا تعلمون[2].

8. روى يحيى ابن آدم في كتاب الخراج أن الرسول ﷺ كتب إلى معاذ يوصيه بأهل الكتاب في اليمن أن لا يفتن يهودا عن يهوديته[3].

9. روى أبو داود أن النبي ﷺ قال: «ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة»[4].

---

(1) أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية (1/ 200).

(2) سيرة ابن هشام (4/ 55) كتاب السير الكبير.

(3) كتاب الخراج ليحيى ابن آدم (ص: 37).

(4) سنن أبي داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارة.

⌧تمثلات الصحابة والتابعين لموقف الإسلام من غير المسلمين⌧

لقد كان عصر الصحابة أكثر مراحل التاريخ الإسلامي وفاء لتعاليم الإسلام وأحكامه، وقد أتاحت التحولات الاجتماعية الناشئة عن الاتصال بشعوب أخرىٰ وبثقافات وديانات أخرىٰ الكثير من فرص الاجتهاد من أجل تنزيل أحكام الإسلام علىٰ الوقائع والمستجدات، و بسبب هذا الوفاء والصدق في التطبيق راج في النظر الاجتهادي سؤال عن مذهب الصحابي وفعله هل هو حجة ودليل استنباطي أم إنه ليس كذلك؟.

لكن المتفق عليه أن بعض اجتهادات الصحابة أصبحت جزءا من الفقه، خصوصا فقه الصحابة الكبار، بل إن المذاهب الفقهية قد تأسست في جزء كبير منها علىٰ ما أصله الصحابة من الفقه، فكان فقه عمر بن الخطاب وابن عمر من أهم أسس الفقه المالكي مثلا، وكان فقه أبي حنيفة استرسالا وامتدادا لفقه ابن مسعود الذي عاش في الكوفة.

وبهذا الاعتبار فإنه يصح جلب شواهد من فعل الصحابة في علاقتهم مع غير المسلمين علىٰ أنها تكمل صورة الموقف الإسلامي من غير المسلمين، ويمكن الاقتصار في هذا الحيز من هذه المساهمة علىٰ نماذج قليلة من فعل أبرز الصحابة.

1. ذكر أبو يوسف أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مر بالطريق وهو راجع في مسيره إلىٰ الشام علىٰ قوم قد أقيموا في الشمس وصب علىٰ رؤوسهم الزيت، فقال ما بال هؤلاء؟ فقالوا: عليهم الجزية لم يؤدوها فهم يعذبون حتىٰ يؤدوها، فقال عمر ما يقولون وما يعتذرون به في الجزية؟ قالوا يقولون لا نجد، قال: فدعوهم ولا تكلفوهم ما لا يطيقون، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تعذبوا الناس فإن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة، وأمر بهم فخلي سبيلهم»[1].

(1) كتاب الخراج لأبي يوسف (ص: 125) دار المعرفة بيروت.

2. روى أبو يوسف أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مر بباب قوم وعليه سائل شيخ كبير ضرير البصر فضرب عضده من خلفه، وقال: من أي أهل الكتاب أنت؟ فقال يهودي، قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال:الجزية والحاجة والسن، قال:فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله فرضخ له بشيء من المنزل، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال: انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم، إنما الصدقات للفقراء والمساكين. والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه[1].

ومن خلال هذا النص يتبين أن عمر قد صرف دلالة المساكين في الآية إلى ذوي الفقر والحاجة من أهل الكتاب، فيكون هذا سندا قويا في استفادتهم من أموال الدولة الإسلامية.

3. ذكر ابن قيم الجوزية أن عمر كتب إلى عماله لا تهدموا بيت كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار[2].

4. لقد سعى عمر بن الخطاب إلى ترسيخ حقوق أهل الكتاب وتثبيتها على مستوى الدولة، فكتب بذلك عهدا صالح به أهل إيلياء جاء فيه: «هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المومنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم»[3].

---

(1) الخراج لأبي يوسف (126).

(2) أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية (690).

(3) تاريخ الأمم والملوك لأبي جعفر الطبري (3/ 609)، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم دار سويدان بيروت.

5. روى المؤرخون أن علي بن أبي طالب افتقد درعا ثم وجدها في يد يهودي في السوق، فقال: هذه الدرع درعي لم أبع ولم أهب، فقال اليهودي درعي وفي يدي فاحتكما إلى قاضيه شريح، فتقدم إلى شريح فجلس علي إلى جنبه، وجلس اليهودي بين يديه، فقال شريح: قل يا أمير المؤمنين، قال نعم، أقول فقال: هذه الدرع درعي، فقال شريح: يا أمير المؤمنين بينة، قال نعم قنبر والحسن والحسين يشهدان أن الدرع درعي، فقال شريح شهادة الابن لا تجوز للأب، فقال: علي رجل من أهل الجنة لا تجوز شهادته ؟ فقال اليهودي أمير المؤمنين قدمني إلى قاضيه، وقاضيه قضى عليه أشهد أن هذا لحق[1].

6. على إثر سباق لم يجز فيه ولد عمرو بن العاص قصب السبق مد يده إلى مسابقه القبطي وقال خذها وأنا ابن الأكرمين، لكن عمر دعا عمرو بن العاص إلى أن يمكن القبطي من القصاص، وقال: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا.

وقد كان فحوى كلمة عمر هو ما صدر به الميثاق العالمي لحقوق الإنسان.

7. عن سفيان بن عيينة عن عمر قال: ماتت امرأة بالشام وفي بطنها ولد من المسلمين وهي نصرانية فأمر عمر أن تدفن مع المسلمين من أجل ولدها[2].

8. حينما زار عمر بن الخطاب كنيسة القيامة ببيت المقدس دعاه صفرنيوس إلى الصلاة فيها، لكنه امتنع متخوفا أن يأخذها المسلمون من

النصارى بحجة أن عمر صلى فيها[3].

(1) علي بن أبي طالب د. علي محمد الصلابي (ص 282)، دار ابن كثير دمشق 2005.
(2) أحكام أهل الذمة (1/ 208).
(3) موسوعة المدن الفلسطينية (ص:590)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ط.دمشق 1990

⌧التطبيق الفقهي للتعامل مع غير المسلمين⌧

يتميز السلوك الفردي والجماعي في المجتمعات الإسلامية بحرصه على أن يصدر عن المرجعية الإسلامية فيما يفعل وما يذر، ولأجل ذلك يستطلع الفرد والجماعة موقف الإسلام في التعاملات التي يريدان الإقدام عليها، وحين يقر الفقه ذلك الموقف فإنه يمنحه المشروعية ويجعله قابلا للتحقق والانتشار على نطاق واسع.

ولأجل هذا السبب وجب البحث عن أكثر الأحكام الفقهية التي أطرت تصرفات المسلمين مع غيرهم، لأن هذا التأطير يخرج بقضايا التعامل مع الغير من حيزها النظري إلى أن يجعلها واقعا في التعامل الفعلي الذي يتجاوز احتمالات النصوص وكل ما يمكن أن يرد عليها من الوجوه التفسيرية.

وسوف تحاول هذه المساهمة أن تجلب نماذج وعينات من أقوال الفقهاء في موضوعات شتى من التعامل مع غير المسلمين تتناول قضايا متعددة.

في الهوية السياسية لغير المسلمين

1. حينما يقبل غير المسلمين العيش في نطاق الدولة الإسلامية فإنهم يتمتعون بحقوقهم الكاملة وبحماية نفوسهم وأعراضهم، كما يتمتعون على الخصوص بحقهم في ممارسة دياناتهم مع ما يتطلبه ذلك من حماية معابدهم، ومن التعامل وفق ما تقره دياناتهم في قضايا الزواج والطلاق والتوارث وتناول المأكولات والمشروبات على النحو الذي يرونه جائزا في دينهم.

لكن على غير المسلمين في المقابل أداء مشاركة مالية للدولة هي الجزية التي تكون غالبا أقل بكثير من واجبات الزكاة التي يؤديها المسلم، لكن أداء هذا المبلغ لا يلزم به إلا القادرون على أدائه، ويعفى منه العجزة والشيوخ والنساء والأطفال، بل إن هؤلاء يستحقون مساندة مالية من الدولة الإسلامية إذا تأكد فقرهم على نحو ما قرره عمر ابن الخطاب، كما أنهم قد يستفيدون من كثير من التبرعات التي لا يمتنع شرعا أن يتبرع بها المسلمون عليهم.

لقد أمعن الفقهاء في البحث عن داعي تسمية المبلغ الذي يؤديه غير المسلم جزية فقال البعض هي مأخوذة من الجزاء الذي يعني المقابل المادي للاستفادة من الحماية والأمن على نفسه وماله وعرضه، وشاهد هذا القول أن الدولة تكف عن استلام الجزية إن هي عجزت عن حماية غير المسلمين من أعدائهم وخصومهم.

وقد قيل إن اسم الجزية مأخوذة من الجزاء الذي هو القضاء على نحو ما استعملت الكلمة في قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾[1]ـ[2].

من الشواهد التاريخية على أداء الجزية في مقابل الدفاع والحماية ما ذكره أبو يوسف من أن الأخبار تتابعت إلى أبي عبيدة بأن الروم جمعوا لحرب المسلمين فكتب أبو عبيدة لكل وال ممن خلفه على من صالح من أهلها أن يأمرهم أن يؤدوا ما أخذ منهم من الجزية والخراج، وأمرهم أن يقولوا لهم إنا رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وإنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم[3].

من أجل تجلية نوعية العلاقة السياسية القائمة بين الذميين الذين يمكن أن نسميهم محميين وبين الدولة الإسلامية فإنه يحسن إيراد نص معبر نقتطفه من أحد المصادر الموثقة علميا هو كتاب الفروق للقرافي وهو نص يستغني بذاته عن الإيضاح والتعليق.

يقول القرافي: إن عقد الذمة يوجب حقوقا علينا لهم، لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله ورسوله ﷺ ودين الإسلام.

---

(1) سورة البقرة الآية: 47

(2) المغني لابن قدامة(10/ 557) دار الفكر 1984.

(3) كتاب الخراج لأبي يوسف (ص: 139).دار المعرفة بيروت.

فمن اعتدىٰ عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم، أو نوع من أنواع الإذاية، أو أعان علىٰ ذلك فقد ضيع ذمة الله وذمة رسوله ﷺ وذمة دين الإسلام. وقد حكىٰ ابن حزم في مراتب الإجماع أن من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلىٰ بلادنا يقصدونهم وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك عونا لمن هم في ذمة الله ورسوله ﷺ. فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة. وحكىٰ في ذلك إجماع الأمة. فعقد يؤدي إلىٰ إتلاف النفوس والأموال صونا لمقتضاه من الضياع إنه لعظيم[1].

من سماحة المسلمين في التعامل مع غير المسلمين أنهم لم يصروا في جميع الأحوال علىٰ تسمية ما يبذله الذميون جزية إن هم رفضوا أداءها تحت هذا الاسم وبهذا العنوان، وقد قال عمر ابن الخطاب للنعمان بن زرعة عن بني تغلب الذين أنفوا من أن يسمىٰ ما يعطونه جزية، خذ منهم الجزية باسم الصدقة، لكن عمر كان يعجب كيف يرضىٰ بنو تغلب بالمضمون ويأنفون من التسمية[2]، وقد طاوعهم عمر لعلمه بأن إدارة الخلاف تستدعي ذلك، ولأنه لم يكن مطلوبا أن يصرح غير المسلمين حين يؤدون ما وجب عليهم أن ذلك جزية، إذ يكفي أن يسميها المسلمون بذلك الاسم الذي له إيحاءات متعددة سبق الحديث عنها.

وأخذا من موقف عمر هذا فإذا رفض غير المسلمين التسمية بأهل الذمة واختاروا حاليا أن يسموا مواطنين فقط، فإنه يمكن القبول بذلك اعتبارا للجامعة السياسية المتمثلة في الشراكة في الوطن، وهي أيضا علاقة واقعية لا تنافي اختلاف بعض المواطنين عن البعض في الدين. لأن الإسلام لم يتبن بإزاء المخالفين الإقصاء عن الوطن أو التشريد عن الديار في الظروف العادية، هذا إلىٰ جانب ما تمليه المتغيرات

---

(1) الفروق للقرافي (3/ 14) دار المعرفة بيروت.

(2) أحكام أهل الذمة (1/ 80)، والمغني لابن قدامة (10/ 583).

الدولية التي أصبحت تمنع التمييز بين المواطنين علىٰ أساس ديني أو عرقي أو جهوي[1].

إلا أن القبول بالمواطنة في التسمية لا يمنح غير المسلمين حق الاعتراض علىٰ المرجعية الإسلامية للدولة ذات الأغلبية المسلمة، أو العمل علىٰ إلغاء صبغتها الإسلامية بشطب ما يشير إلىٰ ذلك في دساتير الدول الإسلامية وقوانينها.

من الأحكام المتعلقة بهذه المشاركة المالية أن المرأة لا تطالب بها.

يقول الفقهاء: إن المرأة لا تؤدي الجزية فإن هي أدتها وجب إخبارها بأنها لا جزية عليها، وإن هي بذلت الجزية جاهلة بعدم وجوبها فإنها ترد عليها، إلا أن تتطوع بها من نفسها راضية فتكون هبة تجري عليها أحكام الهبة[2].

من فقه أداء الجزية أنها لا تفرض قبل حلول وقتها إلا إذا رضي الملزمون بذلك.

إذا وجبت الجزية علىٰ شخص ثم حصل له المانع في السنة بأن افتقر أو أصيب بتعويق جسدي، فإن الجزية تسقط عنه ولا يطالب بقيمة الفترة التي كان فيها سالما وقادرا علىٰ العطاء[3].

في السلوك الاجتماعي

في مجال تأصيل التعامل الجيد مع غير المسلمين فقد تحدث الفقه عن الكثير من التصرفات الاجتماعية الكفيلة بإعطاء صورة إيجابية عن عالم الإسلام والمسلمين.

---

(1) فكرة المواطنة ضمن كتاب المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية. طارق البشري (ص: 54)، دار الشروق القاهرة 2004.

(2) المغني لابن قدامة (10/ 572).

(3) أحكام أهل الذمة (1/ 29).

1. ويندرج ضمن هذه التعاملات الاجتماعية حكم عيادة غير المسلمين في حالة المرض التي يكون فيها المرء في حاجة إلى التخفيف عنه بالزيارات المتكررة، وبالتعبير له عن الرغبة في شفائه.

فلقد أجاز الفقه زيارة اليهود والنصارى في مرضهم استنادا إلى كون النبي ﷺ عاد يهوديا كان يخدمه، وقد سئل أحمد عن عيادة القرابة والجار النصراني فقال نعم[1].

2. وكما تجوز عيادة المرضى غير المسلمين فإنه يجوز للمسلم تشييع جنائزهم، وقد سئل أحمد عن ذلك فقال بجوازه.

3. ويجوز للمسلم أن يعزي غير المسلم بأي لفظ يعني التصبير كأن يقول لمن يعزيه لا يصيبك إلا خير، أو جعل الله هذا آخر مصائبك.

يقول أبو يوسف سألت أبا حنيفة عن اليهودي أو النصراني يموت له الولد أو القرابة كيف يعزى؟ قال: يقول: إن الله كتب الموت على خلقه، فنسأل الله أن يجعله خير قادم ينتظر، إنا لله وإنا إليه راجعون، عليك بالصبر لما نزل بك، لا نقص الله لك عددا[2]. وقال منصور بن إبراهيم إذا أردت أن تعزي رجلا من أهل الكتاب فقل أكثر الله مالك وولدك وأطال حياتك، ويقول له لا يصيبك إلا خير[3].

4. من التصرفات الإنسانية التي أقرها الفقه في علاقة المسلمين مع غيرهم جواز التصدق على فقرائهم، اعتمادا على فعل الرسول ﷺ الذي تصدق على أهل بيت من اليهود بصدقة ظلت تجرى عليهم.

وقد استند الفقه إلى عدة أدلة منها قول الله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝٨ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾[4]. ورأى الفقهاء في

---

(1) أحكام أهل الذمة (1/ 200).

(2) كتاب الخراج لأبي يوسف (216) دار المعرفة.

(3) أحكام أهل الذمة (1/ 204).

(4) سورة الإنسان الآية: 8 –9.

الآية أنها تنص على الإحسان إلى غير المسلمين، لأن الأسرى الذين دعت الآية إلى إطعامهم لم يكونوا مسلمين. وفي هذا السياق يروي أبو عبيد عن عمرو بن ميمون وعمرو بن شرحبيل ومرة الهمداني أنهم كانوا يعطون الرهبان صدقة الفطر، وقد علل أبو عبيد هذا بأن هؤلاء كانوا يرون أن زكاة الفطر ليست هي زكاة الأموال[1].

5. من أنصع الشواهد على مستوى التعامل مع غير المسلمين ما رآه الفقه من جواز وقف الممتلكات على فقراء اليهود والنصارى، وقد ذهبوا إلى جواز الوقف على من ينزل كنائسهم من المارة والمجتازين وعابري السبيل، لأن الوقف في هذه الحالة هو وقف على المنقطعين.

يقول ابن قدامة من فقهاء الحنابلة: ويصح الوقف على أهل الذمة لأنهم يملكون ملكا محترما، ويجوز التصدق عليهم فجاز الوقف عليهم كالمسلمين. ويجوز أن يقف المسلم عليه لما روي أن صفية بنت حيي زوج النبي ﷺ وقفت على أخ لها يهودي، ولأن من جاز أن يتصدق عليه جاز أن يقف عليه المسلم كالمسلم، والوقف على من ينزل كنائسهم وبيعهم من المارة والمجتازين صح أيضا، لأن الوقف عليهم لا على الموضع[2].

6. من التعاملات الجيدة التي قررها الإسلام أن يضيف غير المسلمين المسلمين في كنائسهم إن كان ذلك مشترطا في المعاهدات التي تبرم معهم. لكن على المسلمين أن يضيفوا غير المسلمين في الحواضر والبوادي وإن لم يكن ذلك مشترطا، لأن ضيافة الغير يوما وليلة أو ثلاثة أيام مدعو إليها شرعا. بينما تتوقف ضيافة غير المسلمين للمسلمين على اشتراطها في المعاهدات.

---

(1) كتاب الأموال لأبي عبيد (ص: 206).

(2) المغني لابن قدامة (6/ 207).

وقد سئل أحمد عن ضيافة المسلم لغير المسلم فذكر أنه يضيفه. وقال: إن الضيافة في معنىٰ صدقة التطوع علىٰ المسلم للكافر[1].

◘ في الحقوق المالية لغير المسلمين

حينما يرتبط المسلمون بغيرهم بعهود السلم والأمن فإن من مقتضيات تلك العهود تأمين غير المسلمين علىٰ أموالهم فلا يحل شيء منها إلا بالطرق الشرعية لاكتساب المال، ولا يكون هناك فرق بين مال المسلم ومال غير المسلم في وجوب احترامه.

يقول القرطبي: والذمي مع المسلم متساويان في الحرمة التي تكفي في القصاص... وهذا يدل علىٰ أن مال الذمي قد ساوىٰ مال المسلم فدل علىٰ مساواته بدمه، إذ المال إنما يحرم بحرمة مالكه[2].

ويقول محمد بن الحسن في فصل خصصه للموضوع ضمن كتابه السير الكبير: إن ذلك العهد في حرمة التعرض للأموال والنفوس بمنزلة الإسلام، فكما لا يحل شيء من أموال المسلمين ألا بطيب أنفسهم فكذلك لا يحل شيء من أموال المعاهدين.

وأورد أن ناسا من اليهود يوم خيبر جاؤوا رسول الله ﷺ بعد تمام العهود فقالوا: حظائر لنا وقع فيها أصحابك فأخذوا منها بقلا وثوما فأمر رسول الله ﷺ عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه فنادىٰ في الناس: إن رسول الله ﷺ يقول: لا أحل لكم شيئا من أموال المعاهدين إلا بحق[3].

والمعاهدة التي أشار إليها النبي ﷺ تشمل كل من تربطه بالمسلمين علاقات سلمية من أفراد ودول.

---

(1) أحكام أهل الذمة (1/ 783).

(2) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي(2/ 246) ط. دار الكتب المصرية، ط: 3. 1967.

(3) كتاب السير الكبير محمد بن الحسن (1/ 95).

وتنطبق العهود حاليا على المواثيق التي يعطيها الأفراد المسلمون للدول التي يطلبون تأشيراتها ويلتزمون ضمن طلبات الحصول عليها باحترام الأموال والممتلكات وكل الحقوق المدنية للأشخاص بالبلاد التي يريدون الانتقال إليها أو الإقامة بها.

إن من الجهل الفظيع بأحكام الدين أن يتوهم المقيم بالبلاد غير الإسلامية أن أموال غير المسلمين أصبحت مستباحة وحلالا له وأنها بمثابة الغنيمة.

وهذا التصور هو أبعد ما يكون عن أن يصور حقيقة الغنيمة، لأنها لا تتم في حال السلم والمعاهدة، وهي من أحكام الإمامة فلا يصح لأحد أن يتناولها من ذاته، وهو من فعل ذلك كان نهبا وسرقة عسكرية سماها القرآن غلولا وهو كسب حرام بإجماع كل علماء المسلمين[1].

إن الذي يقرره الفقه أن غير المسلمين كالمسلمين في حرمة أموالهم وفي جواز التعامل معهم في كل المعاملات التجارية التي تلتزم بالشروط الإسلامية.

كما أن بإمكان المسلم أن يستأجر غير المسلمين على نحو ما استأجر الرسول ﷺ عامر بن فهيرة ليدله على طريق الهجرة.

وبإمكان المسلم أن يؤجر نفسه ويعمل لدى غير المسلمين في كل الأعمال التي لا تناقض أحكام الإسلام، وقد ذكر القرآن الكريم عن يوسف عليه السلام وهو نبي أنه عرض على ملك مصر أن يستخدمه أمينا لبيت المال فقال:

﴿ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[2].

---

(1) مراتب الإجماع لابن حزم (ص: 135) دار الآفاق الجديدة بيروت ط: 3/ 1983.
(2) سورة يوسف الآية: 55.

وقد استفاد المسلمون من الآية جواز اشتغال المؤمن عند غير المؤمن إذا لم يجبره علىٰ ظلم أو فساد[1].

في حرية التدين

من التصرفات التي ميزت حضارة الإسلام في التعامل مع غير المسلمين من يهود ونصارىٰ ومجوس عدم التعرض لمعابدهم بالهدم أو الإزالة. وهو الأمر الذي نصت عليه الكثير من المواثيق التي عقدت معهم، ومن ضمنها العهدة العمرية.

فقد كتب عمر بن الخطاب لأهل إيليا عهدا نص علىٰ إعطائهم الأمان علىٰ أنفسهم وكنائسهم وصلبانهم سقيمها وبريئها وسائر ملتها أنها لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم[2].

وقد بحث الفقه قضايا إنشاء الكنائس والبيع والإبقاء علىٰ الموجود منها. فكان موقفه أن بناء الكنائس يظل مرتبطا بالحاجة إليها. فلا تبنىٰ في الأمصار التي ينشؤها المسلمون ولا تكون بها ساكنة من غيرهم لعدم وجود الداعي إليها.

لكن المسلمين إذا هم مصروا أرضا كانت خالية وكانت بها كنيسة أو دير أو بيعة فصار ذلك داخل البلد فإنه يحافظ عليه اعتبارا لأصل وجوده، وإن كان أغلب الساكنة من المسلمين. وهذا ما حدث في القاهرة التي كانت من قبل فضاء به كنائس ثم أدار بها المسلمون السور فأصبحت الكنائس داخل المدينة الإسلامية، فحافظ عليها المسلمون ضمن نسيج عمراني إسلامي.

ومن الأحكام المتصلة بوجود الكنائس في بلاد المسلمين أن الفقهاء ذكروا أنه يستحب للإمام أن يشترط علىٰ غير المسلمين أن تحتوي الكنائس علىٰ منازل للضيوف

(1) تفسير القرطبي (4/ 2444). ط. دار الكتاب العربي بمصر.

(2) تاريخ الأمم والملوك للطبري (3/ 609).

المسلمين، وهو ما صالح عليه عمر أهل الشام إذ اشترط عليهم السماح للمسلمين بالنزول بالكنائس بالليل أو بالنهار وأن توسع أبوابها لمن يرغب في دخولها.

واشتراط الضيافة يؤدي إلى التواصل وإلى فتح النقاش حول العقيدة وهو ما يؤدي غالبا إلى معرفة الحقيقة.

من الأحكام المتصلة بموضوع دخول الكنائس ما ذهب إليه معظم الفقهاء من المالكية والحنابلة وبعض الشافعية من أن للمسلم أن يدخل معابد غير المسلمين لضرورة ولغير ضرورة، ويدخلها الزوج المسلم إذا طولبت زوجته اليهودية أو النصرانية باللعان[1].

وقد ذهب المالكية إلى أن ملاعنة الزوجة الكتابية تتم في المعبد الذي تعظمه فتحلف اليهودية في البيعة، والنصرانية في الكنيسة، كما أن المجوسية زوجة المجوسي إن احتكما إلى قضاء المسلمين فإنهما يتلاعنان في بيت النار.

---

(1) جواهر الإكليل شرح مختصر خليل صالح عبد السميع الأبي (1/ 381).دار إحياء الكتب العربية مصر- والمغني لابن قدامة (10/ 569).

«التمثل الحضاري لموقف الإسلام من الغير»

لما كان للإسلام موقفه المحدد من غير المسلمين وكان موقفا يطبعه النزوع نحو التفاهم والتحاور والتعاون، فقد كان طبيعيا أن تكون لذلك الموقف آثاره وانعكاساته الإيجابية على سلوك المسلمين وتصرفاتهم مع الغير، كما كان طبيعيا أن تشهد لهذا الموقف شواهد أدبية ومادية طبعت شخصية الحضارة الإسلامية ومنحتها تفردها وخصوصيتها، ويكفي لإبراز التمثل الحضاري لموقف الإسلام إيراد نماذج تاريخية من جملتها:

أنه كان لموقف الإسلام المتسامح جدواه وفائدته بالنسبة للمسلمين ولغير المسلمين معا.

فهو قد أتاح لغير المسلمين فرص العيش الكريم والتعبير عن مواهبهم وقدراتهم العلمية والفنية بما حققوه من إسهام علمي وأدبي، وبما أنجزوه من آثار حضارية، كما كان لموقف الإسلام جدواه بالنسبة للمسلمين بما أتاح لهم من فرص إبراز الوجه الحضاري للإسلام، وبما مكنهم من الاستفادة من خبرات غير المسلمين ومعارفهم في مجالات العلوم الطبيعية والتجارب البشرية.

من أجل إبراز الوجه الحضاري للتعامل مع المسلمين فإنه يحسن سوق نصوص لغير المسلمين من دارسي الحضارة والمؤرخين القدماء والمحدثين.

- يقول آدم ميتز: لقد كان وجود النصارى بين المسلمين سببا لظهور مبادئ التسامح التي نادى بها المصلحون المحدثون، فكانت الحاجة إلى المعيشة المشتركة وما ينبغي أن يكون فيها من رفق مما أوجد من أول الأمر نوعا من التسامح الذي لم يكن معروفا في أوربا في العصور الوسطى. ومظهر هذا التسامح نشوء علم مقارنة الأديان أي دراسة الملل والنحل على اختلافها والإقبال على هذا العلم بشغف[1].

---

(1) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري آدم ميتز تعريب محمد عبد الهادي أبي ريدة (ص: 75)، دار الكتاب العربي بيروت 1967.

➢ لقد أجمع دارسو الحضارة الإسلامية علىٰ أن التسامح كان سمة التعامل مع غير المسلمين في البيئة الإسلامية علىٰ أصعدة حرية التدين وتولي المناصب وممارسة الأنشطة العلمية والاقتصادية والاجتماعية.

فبخصوص استفادة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من حرية التدين يذكر المؤرخون أن الجاثليق الذي هو رئيس الكنيسة النيسطورية كان له مركز علىٰ مستوىٰ دار الخلافة، فكان ينتخب من قبل الكنيسة ثم يصادق الخليفة علىٰ ذلك الانتخاب ويكتب له عهدا بذلك مثلما يكتب لكبار الموظفين[1].

➢ يقول ليفي بروفنسال: يتضح أن الرعايا المسيحيين كانوا منقسمين داخل كل إدارة إقليمية إلىٰ مجموعات كانت الحكومة المركزية تعين علىٰ كل مجموعة منها رئيسا مختارا من بين أفرادها يدعىٰ القُومس كما كانت تعين لها أحيانا محاميا يتولىٰ الدفاع عنها[2].

➢ بلغ من تسامح المسلمين أن الخليفة المامون أصدر كتابا لأهل الذمة يضمن لهم فيه حرية الاعتقاد وحرية تدبير كنائسهم، بحيث يكون لكل فريق منهم مهما كانت عقيدته ولو كانوا عشرة أنفس أن يختاروا بِطْريقَهم ويعترف لهم بذلك، لكن رؤساء الكنائس هاجوا وأحدثوا شغبا فعدل المامون عن إصدار الكتاب[3].

➢ قد بلغ من استفادة نصارىٰ النوبة أنهم اخترقوا النظام السياسي الإسلامي، فكان لهم وهم داخل دولة الإسلام ملك خارجها، وكان له ممثلون وعمال يجمعون له الضرائب في البلاد الإسلامية. وقد حدث أن أحد النوبيين اعتنق الإسلام وكان

(1) تاريخ الحضارة الإسلامية آدم ميتز (1/ 76).

(2) تاريخ إسبانيا الإسلامية ليفي بروفنسال ترجمة عبد الرؤوف اليمني (ص: 192)، المجلس الأعلى للثقافة بمصر 2002.

(3) الحضارة الإسلامية (1/ 90).

ابن ملك النوبة في زيارة لبغداد فأمر باعتقال ذلك النوبي وغله بالقيود في مركز الخلافة[1].

➢ من صور التعامل مع غير المسلمين أن المسلمين لم يمنعوا غيرهم من ممارسة طقوسهم الدينية وإحياء أعيادهم، فظلوا يحتفلون بأحد الشعانين والخميس المقدس وعيد الفصح وغيرها من المناسبات الدينية، وكان المسيحيون يخرجون في مسيرات كنائسية وهم يحملون أغصان الزيتون وجريد النخل والصلبان.

➢ لقد سمح المسلمون بأن تكون الكنائس والبيع محاكم لغير المسلمين يتولى القضاء فيها الأحبار والقساوسة ويصدرون الأحكام ويقومون بما يقوم به كبار القضاة بالنسبة للمسلمين[2].

➢ يقول بروفنسال: إن المستعربين ـ وهم الذميون ـ كان يحكم بينهم قاض خاص هو قاضي النصارى أو قاضي العجم[3].

قد كان تسامح المسلمين مع غيرهم أظهر من تسامح الطوائف المسيحية مع بعضها في كل أماكن وجودها.

➢ يقول آدم ميتز: إن الكنيسة الرسمية في الدولة الرومانية الشرقية قد ذهبت في معاداتها للمسيحيين الذين يخالفون رجالها في التفكير أبعد مما ذهب إليه الإسلام بالنسبة لأهل الذمة، فلما استعاد الإمبراطور نقفور افتتاح بلاد الشام في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، كان مما وعد به أهل الشام وأمنهم به أن يحميهم من مضايقة كنيسة الدولة، لكنه رغم هذا الأمان لم يأل جهدا في مضايقة اليعقوبيين، فاضطرهم مثلا إلى الخروج من أنطاكية، ولذلك نجد مؤرخي اليعقوبيين يصفون

---

(1) الحضارة الإسلامية (1/ 80).

(2) تاريخ الحضارة الإسلامية(1/ 92).

(3) إسبانيا الإسلامية ليفي بروفنسال ترجمة عبد الرؤوف اليمني (1/ 192).

البطارقة الذين عينتهم الدولة في أنطاكية بأنهم أضل من فرعون وأشد كفرا بالله من بختنصر[1].

➢ من أوجه ممارسة غير المسلمين للحقوق المدنية أنهم كثيرا ما تولوا مهمات ومناصب على مستوى الدولة وفي نطاق المؤسسات المهنية، يقول آدم ميتز: لم يكن في التشريع الإسلامي ما يغلق دون أهل الذمة أي باب من أبواب الأعمال، وقد كان قدمهم راسخا في الصنائع التي تدر الأرباح الوافرة، فكانوا صيارفة وتجارا وأصحاب ضياع وأطباء، بل إن أهل الذمة نظموا أنفسهم حيث كان معظم الصيارفة والجهابذة في الشام مثلا يهودا في حين كان أكثر الأطباء والكتبة نصارى، وكان رأس النصارى ببغداد وهو طبيب الخليفة، وكان رؤساء اليهود وجهابذتهم عنده[2].

➢ يقول ول ديوراندت: لقد كان أهل الذمة المسيحيون والزرادشتيون واليهود والصابئون يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيرا في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فقد كانوا أحرارا في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم... ويقول عن وضعية اليهود إنهم أصبحوا يتمتعون بكامل الحرية في حياتهم وفي ممارسة شعائر دينهم في بيت المقدس، وأثروا كثيرا في ظل الإسلام في آسية ومصر وإسبانيا، كما لم يثروا من قبل تحت حكم المسيحيين.

وكان المسيحيون في بلاد آسية الغربية خارج حدود الجزيرة العربية يمارسون شعائر دينهم بكامل الحرية وبقيت الكثرة الغالبة من أهل بلاد الشام مسيحية حتى القرن الثالث الإسلامي، ويحدثنا المؤرخون أنه كان في بلاد الإسلام في عصر المأمون أحد عشر ألف كنيسة، كما كان فيها عدد كبير من هياكل اليهود ومعابد النار[3].

---

(1) تاريخ الحضارة الإسلامية (1/ 89).

(2) تاريخ الحضارة الإسلامية (1/ 86).

(3) قصة الحضارة ول ديورانت (13/ 132)، ترجمة محمد بدران. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 2001.

ولقد صور مؤرخ نصراني قديم هو غريغوريوس المعروف «بابن العبري» 1286م الوضع الاجتماعي الذي تمتع به النصارىٰ في الدولة الإسلامية وذكر لذلك نماذج متعددة منها:

- إن الخليفة أبا جعفر المنصور احتاج إلىٰ طبيب ماهر فذكر له جيورجيس بن بختيشوع فاستدعاه من جنديسابور، وصحب المنصور وعالجه، ولما مرض الطبيب أمر المنصور أن يحمل إلىٰ دار العامة، وخرج إليه المنصور ماشيا ليعرف حالته الصحية ثم قال له المنصور: اتق الله وأسلم وأنا أضمن لك الجنة، فقال جيورجيس قد رضيت حيث آبائي في الجنة أو في النار، فضحك المنصور من جوابه[1].

- يذكر ابن العبري أن سلمويه كان عالما بصناعة الطب ولما مرض عاده المعتصم وبكىٰ عنده، ولما مات أمسك المعتصم عن الأكل ذلك اليوم، وأمر بإحضار جنازته إلىٰ الدار، وأن يصلىٰ عليه بالشموع والبخور علىٰ رأي النصارىٰ ففعل ذلك وهو يراهم[2].

وقد اجتمع في بلاط هارون الرشيد عدة أطباء من غير المسلمين منهم بختيشوع بن جيورجيس، يوحنا بن ماسويه النصراني السرياني، وقد عهد إليه الرشيد بترجمة الكتب الطبية القديمة، وكان يعقد مجلسا للعلم يحضره مئات الطلبة.

(1) مختصر تاريخ الدول لابن العبري (ص 124). المطبعة الكاثوليكية بيروت 1958.

(2) مختصر تاريخ الدول لابن العبري (ص 140).

⌧مشروع العلاقة المستقبلية مع غير المسلمين⌧

يتنوع المخالفون للمسلمين دينيا بين أن يكونوا يهودا أو نصارىٰ ومن ألحقوا بهم في بعض الأحكام ممن قال فيهم عليه السلام: سنوا بهم سنة أهل الكتاب[1]. وبين أن يكونوا غير متدينين أصلا. والإنسان المسلم مدعو إلىٰ أن يفتح مع هؤلاء جميعا قنوات للحوار تنطلق من الوضع الديني والثقافي الذي يكونون عليه.

وحديث الإنسان المسلم إلىٰ أتباع الديانات الأخرىٰ لا بد أن يستند إلىٰ حقائق تفيدهم في تصحيح تصوراتهم عن الإسلام، مع اعتبار وقوع كثير منهم ضحايا صورة نمطية كالحة عن الإسلام حاولت أن تقيم لديهم حاجزا نفسيا يبقيهم في حال بعد دائم عن الإسلام وخوف مستمر منه، وعداوة غير مبررة له.

وترتد أوليات هذه الصورة إلىٰ الحملة التي تبناها بطرس المكرم الذي تعمد رسم صورة شائهة عن الإسلام، وبذل في ذلك جهدا كبيرا من جملة مراحله وخطواته إنجاز ترجمة مشوهة وسقيمة لمعاني القرآن، وتوالىٰ تركيب هذه الصورة النمطية حتىٰ غدت آثارها حاجزا سميكا يحول بين أهل الديانات وبين الإسلام.

وقد تعاقبت جهود التشويه بوتيرة متسارعة يذكر عنها إدوارد سعيد أن الغرب أنجز ما بين سنتي 1800م إلىٰ 1950 أكثر من 60.000 مؤلف كلها تسيء إلىٰ صورة الشرق[2]. ومن أبرز مشمولات صورة الشرق صورة الإسلام بالذات.

وهذا المعطىٰ لا يفيد التذكير به إلا بمقدار ما ينبه إلىٰ العوائق الثقافية الكثيفة المانعة من إقبال الآخرين علىٰ فهم الإسلام، وإلا بمقدار ما يحفز علىٰ العمل من أجل تفكيك تلك الصورة النمطية لمعانقة الحقيقة كما هي.

---

(1) الموطأ. كتاب الزكاة.

(2) الاستشراق المعرفة والسلطة الإنشاء. إدوارد سعيد.(ص: 216). ترجمة كمال أبو ديب مؤسسة الأبحاث العربية ط:5 بيروت 2001.

ثم إن الغرب لا زال ينتشي بإحساسه بموقع المركزية الكونية التي تأسست فيه من خلال قراءة فلسفة أرسطو وهيجل[1] ورينان وكل من سار على طريق التأكيد على الخصوصية الغربية التي بلغت أوج استعلائها في صورة النازية.

وقد أضيف إلى هذه الصورة السيئة عن الإسلام والمسلمين حاليا وسم الإسلام بأنه دين إرهاب، وأن المسلمين هم إرهابيون بالتكوين والثقافة، وقد فات هؤلاء أن الإرهاب ليس وليد اللحظة الراهنة، وإنما هو انحراف تاريخي لا وطن له ولا دين، وقد مارسته عند الغربيين مجموعات الموت التي دبرت اغتيال الرؤساء وأحداث أوكلاهما، وأحداث العنف التي تنفذها بعض الجماعات الانفصالية، وجماعات الجريمة المنظمة، وجماعات العنصريين والنازيين الجدد التي تحرق على الأجانب بيوتهم وتترصدهم لتقتلهم على الهوية، ونفذها بعض الجنود الذين ارتكبوا جرائم بشعة، وقد أصبح مألوفا في المجتمعات التي ترى العنف في غيرها أن تنشأ أحداث العنف لديها في ملاعب الكرة لتتحول إلى ساحات للصدام الدامي وللاعتداء على الأشخاص والممتلكات.

وحين نريد أن نحاور أتباع الديانات، فإنه لابد من أن نؤمن بضرورة مساعدتهم على تجاوز كل العوائق الفكرية والنفسية التي تمنعهم من الانفتاح على الإسلام وتفهم حقيقته.

ولنا في هذه السبيل أن نبلغهم الحقائق التالية:

- إن المسلمين بحكم استقائهم من القرآن الكريم يضمرون كل توقير واحترام للأنبياء السابقين، ويدركون مبلغ المعاناة التي تحملوها في سبيل إرشاد الناس إلى

---

(1) المركزية الغربية. د. عبد الله إبراهيم.(ص:57-153)ط. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء 1997.

الخير وتعريفهم بالله، وهم يعتقدون فيهم العصمة ويردون كل خبر يريد إلحاق أي منقصة بهم.

➢ إن في القرآن الكريم سورة تسمىٰ باسم مريم إشادة بحياتها الطاهرة، علىٰ أن القرآن الكريم ليس فيه سورة باسم خديجة أو عائشة زوج النبي ﷺ أو فاطمة ابنته، كما أن في القرآن سورة أخرىٰ باسم أسرة مريم هي سورة آل عمران إشادة بفضلها كذلك.

➢ إن القرآن الكريم أباح للمسلم أن يتزوج بالكتابية مع العلم بأن ذلك يؤدي إلىٰ إنشاء صلة المصاهرة التي تجعل من الكتابيين أجدادا وجدات للإنسان المسلم، وتجعل منهم أخوالا وخالات للمسلمين.

➢ إن المسلمين قد تعاطفوا وجدانيا مع قضايا الكتابيين وتألموا لانكساراتهم العسكرية، فحزنوا لهزيمة الروم المسيحيين أمام الفرس المجوس، فبشر الله المسلمين بانتصار الروم في بضع سنين فقال الحق سبحانه: ﴿أَلَٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِى بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝٤ بِنَصْرِ ٱللَّهِ﴾[1].

إن الإسلام وهو يعرف بدعوته لا يسعىٰ إلا إلىٰ أن تكون له نفس فرص التواصل التي كانت لغيره من الديانات حينما عرف بها أتباعها وعرضوها علىٰ الناس، والإسلام في كل الحالات لا يسعىٰ إلىٰ استئصال الذين يخالفونه عقيدة ودينا.

لكن الإسلام وهو يعرف بنفسه فإنه ينطلق من ممارسة فريضة الحوار الديني وهو لا يلف دعوته بتقديم الإغراء المالي أو بوعود الإلحاق بمجتمعات الكفاية المادية، لأن التركيز علىٰ حالة الفقر والجهل في المدعوين لا يدع لهم فرصة كبيرة للمحاورة أو

---

(1) سورة الروم من 1 إلى 3.

المجادلة المتكافئة، لأن الوضع الاقتصادي يكون في هذه الحالة هو المحدد الأكبر للاختيار، فتنعدم بذلك الحرية، وقد وعىٰ المسلمون من دعوة النبي صلىٰ الله عليه أنه كان يدعو من يثق بعقله.

إن علىٰ المسلم أن يبرز أن الإسلام يقرر أن الوحي تنـزل عبر فترات مختلفة من الزمن، فأعطىٰ خلال كل مرحلة ما كان مناسبا لمستوىٰ الإدراك ولحاجات المجتمع من الأخلاق، ثم جاء الإسلام ليكون صيغة أخيرة متجاوبة مع الوضع الفكري الذي بلغه الإنسان بعد كل المراحل. وكان الإسلام عبر التاريخ هو دين الله الموحىٰ به، وكان الأنبياء كأنهم إخوة أبناء لعلات أمهاتهم شتىٰ، ودينهم واحد[1] كما قال عنهم ﷺ ، وقد كان الإسلام في كل مرحلة كما مثل له د. عبد الله دراز في بحثه القيم الذي قدمه للمؤتمر العالمي للأديان المنعقد بلاهور سنة 1957 بمثابة ثلاثة أطباء زار أولهم طفلا في طوره الأول فقرر له غذاء يقتصر علىٰ اللبن، وفحص الثاني الطفل في مرحلة تالية فقرر له طعاما نشويا خفيفا، وفحصه ثالث في مرحلة أخرىٰ فأذن له بغذاء كامل[2]. والإسلام في صيغته النهائية لا يتنكر لسيرورة الوحي.

إن ملاحظات الإسلام علىٰ أتباع الديانات لا تختلف كثيرا عن ملاحظات كثير من دعاة الإصلاح الديني في اليهودية والإسلام، علىٰ نحو ما سجلته دعوات الإصلاح في المسيحية كالبروتستانية والكالفينية. وكل محاولات الإصلاح الديني تؤكد ملاحظات القرآن علىٰ ما تعرضت له الديانات من تغيير.

---

(1) صحيح البخاري كتاب الأنبياء والمسند (3/ 406)- ومسلم كتاب الفضائل.

(2) بحث موقف الإسلام من الأديان الأخرى وعلاقته بها. د. محمد عبد الله دراز. عن كتاب النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين د. محمد رجب البيومي (2/ 246). دار القلم بيروت 1995.

⊠مجالات الالتقاء والعمل المشترك بين أتباع الديانات⊠

حتىٰ يتمكن المسلمون من زحزحة الصورة السيئة التي ارتسمت في أذهان أتباع الأديان عن الإسلام، فإن من الممكن جدا أن يؤسسوا مشروعا للتعاون يخدم قضاياهم المشتركة، ويمكن عرض الجوانب التالية:

- التعاون العلمي من أجل مواجهة موجة الإلحاد واللاتدين، وإقرار أهمية التدين في حياة الإنسان، وضرورة الاستناد إلىٰ الدين من أجل تثبيت الأخلاق ودعم وجودها في المجتمع.

ويمكن في هذا الاتجاه الاستفادة من الأدلة العقلية المقنعة بالإيمان، وتبادل الدراسات النفسية والاجتماعية المفيدة في الموضوع، وقد كان المسلمون لا يترددون في استعمال نتائج البحوث المفيدة، فكان المفكرون المسلمون في العصور الحديثة يستدلون علىٰ فطرية الإيمان بما لاحظه برجسون من أن كل المجتمعات البشرية تحتوي علىٰ دور للعبادة، وإن كان بعضها قد يخلو من مؤسسات كثيرة. وهو ما يفيد فطرية الدين وحاجة النفس إليه، وقد دأب المفكرون المسلمون المحدثون علىٰ الاستشهاد بقول ديكارت إن الله هو مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود، وقوله وجود الله أكثر يقينية من الدعاوىٰ الهندسية والقوانين الرياضية[1].

وقد استند المفكر المسلم إلىٰ ما أسماه كانط بالدليل العملي للإقناع بجدوىٰ الإيمان[2] كما تقبل المفكر المسلم قول كانط بأن صفة وجود الله هي صفة ذاتية[3]، وهذا يناظر معنىٰ الصفة النفسية عند المسلمين. وقد استشهد الكتاب المسلمون

---

(1) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين الشيخ مصطفى صبري (2/ 212). الفلسفة الحديثة د. كريم منى (ص: 73) دار الكتاب الجديد بيروت 2000.

(2) قصة الفلسفة ول ديورانت 356 دار المعارف بيروت 68.

(3) الفلسفة الحديثة عرض نقدي د. كريم منى (ص.277).

المعاصرون مرارا ببحوث ألكسيس كاريل المرتكزة على بيان حكمة الله من خلق الإنسان[1].

في مقابل ذلك كله فلا شك أن علماء الأديان الأخرى قد استفادوا من بحوث المفكرين والعلماء المسلمين في مجال التدليل على وجود الخالق، وقد كان للمسلمين جهد عظيم تمخض عنه وضع مؤلفات عديدة في دلائل التوحيد، وقد تبلغ تلك الأدلة في بعض المؤلفات خمسة وعشرين دليلا مقدمة تقديما فكريا عميقا، وإلى جانب ذلك فقد كانت المناظرات العقدية والنقاشات الكلامية مما أفاد منه علماء الأديان الأخرى.

‹ ومن المجالات التي يمكن أن تكون مساحات مشتركة للتعاون بين أهل الديانات دفاعهم عن الأخلاق المهددة بموجات الإباحية والتنكر للقيم، ووقوفهم صفا واحدا في وجه كل الاختلالات التي تهدد وجود الإنسان ومستقبله، ومنها الإجهاض والاستنساخ وتدمير نواة الأسرة، وإلغاء آدمية الإنسان عن طريق العبث الجيني الذي يفضي إلى تسليع الإنسان وتحويله إلى قطع غيار تعرض في الأسواق.

‹ ومن المجالات التي يمكن أن تعطي للتدين معناه وقوف أتباع الأديان في وجه الظلم والاستبداد واحتلال الأراضي بالقوة.

(1) الإنسان ذلك المجهول ألكسيس كاريل ترجمة شفيق أسعد مؤسسة المعارف.

اهتمامات الحوار مع غير المعتنقين للدين

حينما يتوجه الإنسان المسلم إلى من لا يعتقد أي دين، فإنه لا بد أن يبرز له أن مما يتميز به الإسلام أنه ينظر إلى كل البشر على أنهم مكرمون بموجب قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي ءَادَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1].

وأن كل الناس لهم الحق في الحياة، وهو حق لا يتأثر بكونهم غير مؤمنين بالخالق.

وإن الإسلام لا يرى في المخالفين إلا أنهم موضوع دعوته وبلاغه، ولهم أن يختاروا ما يشاؤون بكل وعي ومسؤولية من غير أن يكرهوا على الإيمان بشيء، يقول الله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2].

وأداء أهل الإسلام لرسالة البلاغ هو أداء يستبطن الرحمة والشفقة، ولأجل ذلك يتحمل الداعي إلى الله ما يتحمل من صنوف الإذاية توصلا إلى إلحاق الخير بمن يدعوه إلى الله، ويتجلى ذلك الحنو حين يقف الرسول ﷺ معتذرا عن جهل قومه واعتدائهم عليه فيقول: اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون.

إن المطلوب في الخطاب الموجه إلى المخالفين من أهل الكتاب، ومن غير أهل الكتاب، أن يسعى إلى إعطائهم صورة جيدة تصل إلى تحريرهم من تخوفاتهم الوهمية من الإسلام، لأن عقدة الخوف من الإسلام ليست أكثر من شعور زائف راهن على إشاعته وترسيخه في حياة الناس مناوؤون أجادوا توظيف أخطاء أقدم عليها أشخاص منسوبون إلى الإسلام في ظروف غامضة واستثنائية، وهي أخطاء صدر مثلها من أتباع جميع الديانات من غير أن تمتد الإدانة بها إلى الأديان نفسها.

(1) سورة الإسراء الآية: 70 .

(2) سورة البقرة الآية: 255.

إن صورة العنف القصير العمر في حياة المسلمين لا يجوز أن تكون هي المعبر عن توجه الإسلام، كما لا يجوز موضوعيا أن تلغي تاريخ الإسلام الطويل وماضيه في التسامح مع المخالفين، وهو تسامح شهد له التساكن بين المسلمين وغيرهم، وبلوغ غير المسلمين في الدولة الإسلامية وفي المجتمع الإسلامي شأوا بعيدا من النفوذ ومن الموقع الاجتماعي.

إن المسلمين قد أعطوا مجددا الانطباع الحق عن التوجه الإنساني لدينهم لما أسهموا في الأعصر الأخيرة في تحرير البلاد الأوروبية من النازية والفاشية، فشاركوا في صناعة النصر الذي تحقق للأوروبيين على عدوهم، كما شاركوا في تحقيق النهضة الاقتصادية والعمرانية للبلاد الأوروبية.

وإن الكثير من أنواع التوتر يعود لأسباب سياسية، ولتداعيات أفرزتها مرحلة الاستعمار وما ارتكب فيها من أنواع الظلم الذي سمم العلاقات. كما يعود إلى أسباب ثقافية ناشئة عن التلقين الخاطئ وعن ضعف التواصل والالتقاء.

ومن جهة أخرى فإن على المسلم أن يدرك أيضا أن الغرب ليس نمطا واحدا ولا فكرا متماثلا، وإنما هو تشكيلة واسعة من أفكار متنوعة واتجاهات متباينة، فإذا وجد في الغربيين من تحكمهم صورة نمطية سيئة عن الإسلام ومن يروجون لمبدإ صراع الحضارات، فإن هذا لا يجوز أن يحجب عنا حقيقة أن في الغرب أشخاصا آخرين وهيئات عديدة لها مواقف جيدة من الإسلام والمسلمين، فمن رجال الغرب ونسائه من أنصف الإسلام وأشاد به وعمل على تصحيح صورته.

ومشكلتنا أننا قد شغلنا عن الالتفات إلى هؤلاء الذين أنصفوا الإسلام وساندوا قضايا المسلمين، ولم نهتم إلا بخصوم حضارتنا فأوليناهم من الاهتمام ما كنا به مساعدين لهم على ترويج افتراءاتهم وتقولاتهم.

إن الباحث ليجد في الأدبيات الغربية قديما وحديثا أقوالا جميلة في حق الإسلام، فقد رسم «جوته» في الذهنية الغربية صورة جميلة للإسلام، وكانت له إشادات بالإسلام إلى الدرجة التي أعلنت معها مجموعة «فايمر» أن «جوته» كان مسلما استئناسا بمداومته

على قراءة القرآن، وأدائه لصلاة الجمعة في إحدى المرات سنة 1814 مع بعض الجنود الروس المسلمين، ومن أقواله الشهيرة إذا كان الإسلام معناه أن نسلم أمرنا إلى الله فعلى الإسلام نعيش وعليه نموت، وقد كان لـ«فكتور هيجو» ولـ «تولستوي» و«برناد شو» وآخرين غيرهم عبارات إعجاب قربت عالم الإسلام إلى الغربيين.

ولقد اشتغل كثير من الباحثين بجد على تكسير الصورة النمطية المشوهة التي ارتسمت في ذهن الغرب عن الإسلام، فكان للباحثة «زغريد هونكه» جهد مشكور في إبراز القيم الإسلامية بعد أن خبرتها من خلال دراستها وإقامتها مدة سنتين بمراكش، وبذلت «أنا ماري شيمل» جهودا علمية في التعريف بالإسلام، وقد تعرضت الكاتبتان لمضايقات كثيرة وحاولت مجموعة متعصبة حجب جائزة الكتاب الألماني عن «أنا ماري شيمل» سنة 1995. وكتب «مونتجمري» عن فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ودافع بقوة عن قيم الإسلام، وكتب «غورافسكي» مقارنا بين الإسلام والمسيحية حديث المنصف.

وعلى العموم فإن للثقافة الإسلامية عددا وفيرا من المفكرين الأصدقاء المناصرين في ديار الغرب، وقد كان بالإمكان أن يكون الاهتمام بهم سبيلا إلى صنع تيار جديد في هذه البلاد.

وإذا لاحظ المسلم وجود أشخاص وفئات من أهل الغرب تناصب المسلمين العداء وتقف ضد مصالح المسلمين، فإن الواجب يقضي بالالتفات إلى نشطاء آخرين تحمسوا لقضايا المسلمين العادلة وواجهوا التيار المعادي للإسلام في بلادهم، ومن هؤلاء مفكرون أمثال «نعوم تشومسكي» الذي ارتبط اسمه بالدفاع عن العرب على حد ما ارتبط بالدراسات اللسانية، ومنهم الكاتب «جاك كيلي» الذي تلقى 300 رسالة رفض بعد أن قاوم فكرة اتهام المسلمين بالإرهاب، ومنهم «بول فندلي» و«روبرت فيسك» و«جوسلين سيزار» التي كتبت: هل يجب الخوف من الإسلام؟.

وأعداد هؤلاء الباحثين تتنامى، وهم جزء من الغرب، ومن المفيد توثيق الصلة بهم ودعمهم وإبراز القيمة العلمية والحضارية لأعمالهم من أجل أن يكونوا طليعة انفتاح الغرب على عالم الإسلام.

«في طريق البناء المشترك لمشروع التسامح الحضاري»

هذه صورة جد مصغرة ومختزلة عن واقع الحضارة الإسلامية وما انطوت عليه من قيم التسامح والاعتراف بوجود الآخر والإقرار بحقوقه المعنوية والمادية وحمايتها شرعيا ومجتمعيا.

وفي هذه الصورة المستلة من كثير من نصوص الكتاب والسنة ومن فعل النبي ﷺ ومن تمثلات الصحابة وأقوال الفقهاء وإنجازات الحضارة ما يرتفع بالحديث عن موضوع التسامح عند المسلمين من مستوى التنظير أو الادعاء إلى مستوى الاستشهاد بالممارسة العملية التي تحققت فعلا في التاريخ وعاشها المسلمون ثقافة مستوعبة ونظاما اجتماعيا مطبقا في التعامل مع الغير، وخلف هذا كله شواهد مادية ومجتمعية لا زالت ماثلة إلى الآن.

وسمة التسامح في الإسلام لا يمكن أن يدرك عمقها ومستواها إلا إذا أعيدت إلي سياقها التاريخي الذي تمت فيه، وهو سياق انعدم فيه أي حديث عن التسامح وأي مناداة بحقوق الآخرين في الاستمتاع بحرياتهم الدينية وبالعيش على النمط الذي يختارونه لأنفسهم.

ومن هذه الزاوية يجب أن ينظر إلى الحضارة الإسلامية لا على أنها مجرد حضارة تومن بالتسامح وتعيشه، وإنما يجب أن ينظر إليها على أنها الحضارة التي تفردت به في محيط عالمي كان يعيش ثقافة أخرى مناقضة.

وسمة التسامح في الحضارة الإسلامية لا يمكن أن تعرف قيمتها أيضا إلا حينما توضع بإزاء وضع مخالف عاشته ثقافات أخرى تمكنت من التغلب في بعض فترات التاريخ على بعض المناطق الذي حكمها المسلمون، فاتجهت في إصرار عجيب وإجماع مجتمعي مطلق على تنفيذ سياسة الاستئصال الديني والعرقي والاقتلاع الحضاري، فرفضت أن يعايشها من لا يومن بعقيدتها فضلا عن أن تكون له حقوق

في ظلها، وعملت على طمس كل أثر مادي أو علمي يشهد للمستوى المعرفي والفني الذي بلغته الحضارة الإسلامية زمن تألقها.

وهكذا وضعت هذه الثقافة المسلمين أمام خيارات صعبة هي خيار التحول عن الدين أو الإقصاء والتشرد عن الوطن أو التعرض للموت والزوال، فكانت مرحلة دموية لا زالت الرسوم والتماثيل المحفوظة في المتاحف، والمجسمات المنصوبة في الميادين العامة، ودور الثقافة تشهد على طبيعة الثقافة التي آمن بها الناس.

ولقد خسر العالم بسبب روح التعصب واللاتسامح تراثا إنسانيا كبيرا قوامه الكثير من المآثر العمرانية والمنجزات العلمية والتحف الفنية الراقية جراء ما وقع من هدم وتدمير للكثير من المساجد والمدارس والمكتبات والقصور والحدائق التي لا يمكن أن يعبر القدر المتبقي منها عن عددها وكثرتها، لأنه لا يمثل القدر المفترض وجوده ضمن حضارة أقامت وجودها على العلم والفن والجمال.

وقد كان الأثر التدميري على الخصوص كبيرا بل وكارثيا على الآثار العلمية من كتب ومصنوعات طبية وفلكية وما سواها.

ووجه التميز بين الحضارة الإسلامية وغيرها أن الإنسان المسلم كان يجد دائما في النصوص الشرعية وفي الأحكام الفقهية ما يردعه ويمنعه من أن يعتدي على حقوق غير المسلمين وما يدينه إن هو اعتدى، بينما كان غير المسلم يجد السند القوي لعدوانه على المسلمين في المؤسسات القائمة، ومنها المؤسسة الدينية، بل إن كثيرا من الأحكام كانت تصدر بين جنبات تلك المؤسسة وكانت تنفذ بأيدي رجالها وبمباركتهم.

وحين نسعى إلى تأسيس ثقافة متسامحة تمهد للتعايش والتعاون، فإن المسلمين يكونون مطالبين بالرجوع إلى الثقافة الإسلامية التي ترشدهم إلى الأسلوب الأمثل في التعامل مع الغير.

ويكون غير المسلمين مدعوين من جهتهم إلى الإيمان بأن التسامح والتعايش لا يصنعه طرف واحد، ولا يمكن أن يتحمل طرف واحد مسؤولية الإخلال به دون غيره، فلا يصح أن يظل مفهوم اللاتعايش مقترنا بشخصية الإسلام وبوجود المسلمين، بل إن على الآخر أن يقف موقف مراجعة الذات وضبط لكل التصرفات التي أسهمت في إحداث التوتر.

فيجب على الآخر أن يعلم أن المجتمعات الإسلامية لا زالت تعاني من آثار مرحلة الاستعمار التي خلفت جراحات عميقة في الوجدان الإسلامي وأحدثت اختلالات ثقافية وسياسية واجتماعية عديدة، وهي اختلالات مست الهوية الثقافية للأمة، كما أوهنت قوة الانتماء السياسي والفكري لبعض أفرادها، وأفرزت حالات التشرذم الخارجي والداخلي.

وعلى غير المسلمين أن يعيدوا النظر في مشاريعهم الاستقطابية التي يستهدفون بها عقيدة المسلمين ويسعون بها إلى تحويلهم إلى عقيدة أخرى، فيبذلون لذلك الجهد الكبير والمال الوفير، ويخترقون النسيج الاجتماعي للأمة، ويركزون على كل مناطق الضعف وبؤر الفقر والجهل ليجعلوا من ذوي الحاجة طلائع بشرية لتنفيذ طموحاتهم ومشاريعهم.

وإذا قيل إن المسلمين هم أيضا ينشطون داخل البلاد غير الإسلامية بما يؤسسون من مساجد ويلقون فيها من خطب ودروس، فإن هذا يرد عليه بأن هذا النشاط يستهدف أساسا الإبقاء على هوية المجموعة الإسلامية وحمايتها من الذوبان والانسحاق ضمن محيط ثقافي مغاير، والقائمون على هذا النشاط ليسوا في الغالب مؤهلين لإقناع الآخر بالتحول عن عقيدته لافتقار أكثرهم إلى اللغة الجيدة التي تحقق التواصل الفكري، ولافتقادهم أيضا إلى المعرفة الضرورية بالأديان الأخرى وبعقائدها التي يمكن أن تكون منطلقا وموضوعا للنقاش والحوار.

فإذا زار غير المسلمين مسجدا أو مركزا إسلاميا، فإنه يزوره مدفوعا بحب الاستطلاع أو بالرغبة في تلبية حاجة روحية لم يجدها في محيطه القريب.

وفي جميع الحالات فإن المسلمين ليست لهم مؤسسات للأسلمة كما أن للنصارىٰ مؤسسات كبيرة وأجهزة ضخمة وأرصدة مالية هائلة لتنصير الآخرين الذين يرون فيهم أنهم مرتدون عن المسيحية.

إن الذي يعوق لحد الآن تحقق أي تعايش حضاري أو تعاون حقيقي بين الأديان هو أن الغربيين لم يستطيعوا أن يمنعوا المغامرين من مثقفيهم وصحافييهم وسياسييهم وفنانيهم من العبث بقداسة الأديان، ولم يستطيعوا أن يقنعوهم بأن احترام الثقافات هو جزء من مفهوم الحرية المتبصرة المتحضرة، وأن الحرية لم تكن أبدا إلا مقيدة بألا تؤدي إلىٰ الإساءة إلىٰ الآخرين.وأن ذلك الاحترام هو الشرط الأساس للتعايش والتساكن.

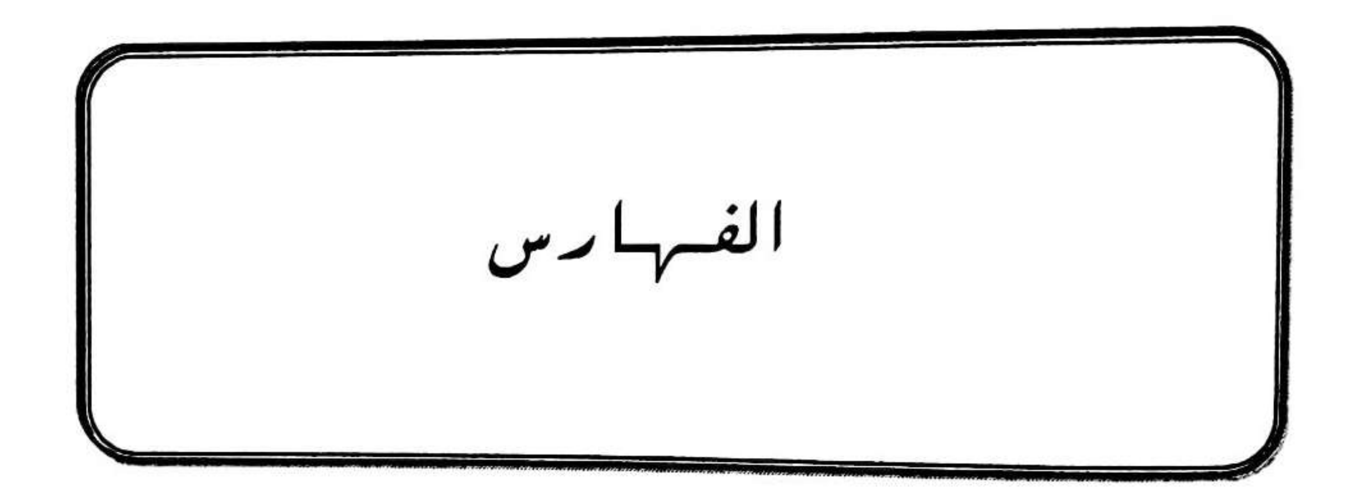
وقد كان يسع الغربيين أن يدرجوا احترام الثقافات والأديان ضمن خانة مجموعة الممنوعات التي أصبحت القوانين الغربية تجرم المساس بها علىٰ اعتبار أنها جزء من الذهنية الجمعية. لأن مكانة الإسلام في نفوس المسلمين هي الجزء الأهم من مكونات الذهنية الجمعية لأمة كبيرة هي الأمة الإسلامية.

والمطلوب أن يعي الذين يضيقون ذرعا بوجود الإسلام في ديارهم ويسعون إلىٰ إضعاف انتماء المسلمين إلىٰ الدين أن ذلك خطأ كبير وهولا يفيد في ضبط السلوك وفي تثبيت روح التعايش بين الناس.

إن علىٰ الرافضين للوجود الديني الإسلامي أن يعوا جيدا أن من مصلحتهم أن يكون المسلمون مرتبطين بالدين، لأن الدين هو بالنسبة للإنسان عموما وبالنسبة للإنسان المسلم خصوصا هو أهم مصدر ورافد للأخلاق وهو أهم حافز علىٰ التمسك بها والالتزام بها.

وقد يكون من أهم عوامل إزالة التوتر بين الأديان والثقافات أن يترك لكل ثقافة صياغة قيمها الاجتماعية ومعاييرها الأخلاقية، وأن يكف البعض عن ادعاء التفرد بالقدرة على إنتاج القيم وتسويقها والمقايضة عليها وإلزام الآخرين بها، لأن القيمة الأخلاقية في كل ثقافة لا تنفصل عن الرؤية الكونية وعن الفلسفة العامة للأفراد وللثقافات، وسيكون ذلك الاحترام للخصوصيات الثقافية أبرز مظهر للإيمان بالديمقراطية الشاملة.

وأخيرا فإن على غير المسلمين أن يتأكدوا بأن التوتر الذي يقع في العالم حاليا ليست له دواع دينية، لأنه أثر مباشر لممارسات سياسية نفذت على شعوب أخرى فكان من تداعياتها تنامي موجات العنف.



الفهارس

لائحة المصادر والمراجع

- إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي، تحقيق د.عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي ط: 2/ 1995م.
- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة العاصمة القاهرة.
- أصول الفقه، محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق د: فهد السدحان، مكتبة العبيكان الرياض، 1999م.
- أصول السرخسي أحمد بن سهل، دار المعرفة بيروت 1973م.
- الإشراف للقاضي عبد الوهاب مع الإتحاف بتخريج أحاديث الأشراف د. بدوي صالح، دار البحوث الإسلامية الإمارات 1999م.
- أليس الصبح بقريب، محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1967م.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض بن موسى، تحقيق د: يحيى إسماعيل، ط: دار الوفاء المنصورة مصر 1998م.
- أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية، د:محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة بيروت،ط: 2، 1998م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية، تحقيق: عصام الدين، دار الحديث القاهرة 1997م.
- انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك، محمد بن محمد الراعي الأندلسي، تحقيق: محمد أبو الأجفان، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1981م.

- أوجز المسالك إلى موطإ مالك لمحمد زكرياء الكاندهلاوي ط: 1980م، دار الفكر – بيروت.
- البحر المحيط بدر الدين الزركشي، د. سليمان الأشقر، وعبد الستار أبو غدة.
- البرهان في أصول الفقه للجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط:2/ 1400هـ دار الأنصار القاهرة.
- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، أحمد بن عميرة الضبي تحقيق: د. روحية السويني،دار الكتب العلمية بيروت، 1997م.
- البهجة في شرح التحفة، علي بن عبد السلام التسولي،دار الفكر بيروت.
- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، لأبي الوليد بن رشد، تحقيق محمد العرائشي، أحمد الشرقاوي،دار الغرب الإسلامي ط: 2، 1988م.
- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب لابن عذاري، تحقيق: ليفي بروفنصال، الدار العربية للكتاب.
- التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفرايني، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب ط: 1/ 1983م.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك للقاضي عياض السبتي، تحقيق: د. محمد بن شريفة، طبع: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربم.
- تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطين، محمد شرحبيلي،ط: وزارة الأوقاف المغرب 2000م.

- التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد الكلوادي، تحقيق: د. مفيد أبو عمشة، ط: مركز البحث العلمي جامعة أم القرىٰ السعودية 1985م.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف المزي، تحقيق د: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة بيروت،ط: 2/ 1992م.
- التهذيب في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد أبو الخطاب الكلوادي، تحقيق د: محمد بن علي إبراهيم،ط: جامعة أم القرىٰ مكة المكرمة،ط: 1/ 1985م.
- جامع بيان العلم وفضله، يوسف بن عبد البر، دار الكتب العلمية بيروت.
- الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، حسن بن محمد المشاط، تحقيق عبدالوهاب أبو سلمان، ط: دار الغرب الإسلامي ط: 2/ 1990م.
- حاشية البناني علىٰ شرح الجلال المحلي علىٰ جمع الجوامع لابن السبكي، ط: دار إحياء الكتب العربية.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني، ط: 4، 1985م، دار الكتاب العربي بيروت.
- خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة، د: حسان فلبمان، ط: مركز البحوث للدراسات الإسلامية – الإمارات العربية- ط/ 2000م.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون، تحقيق د: محمد الأحمدي أبو النور،دار التراث القاهرة.
- الذخيرة لشهاب الدين القرافي، تحقيق: محمد بوخبزة، ط: 1/ 1994م، دار الغرب الإسلامي بيروت.
- رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، عبد الله بن محمد المالكي، تحقيق بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي – بيروت- 1981م.

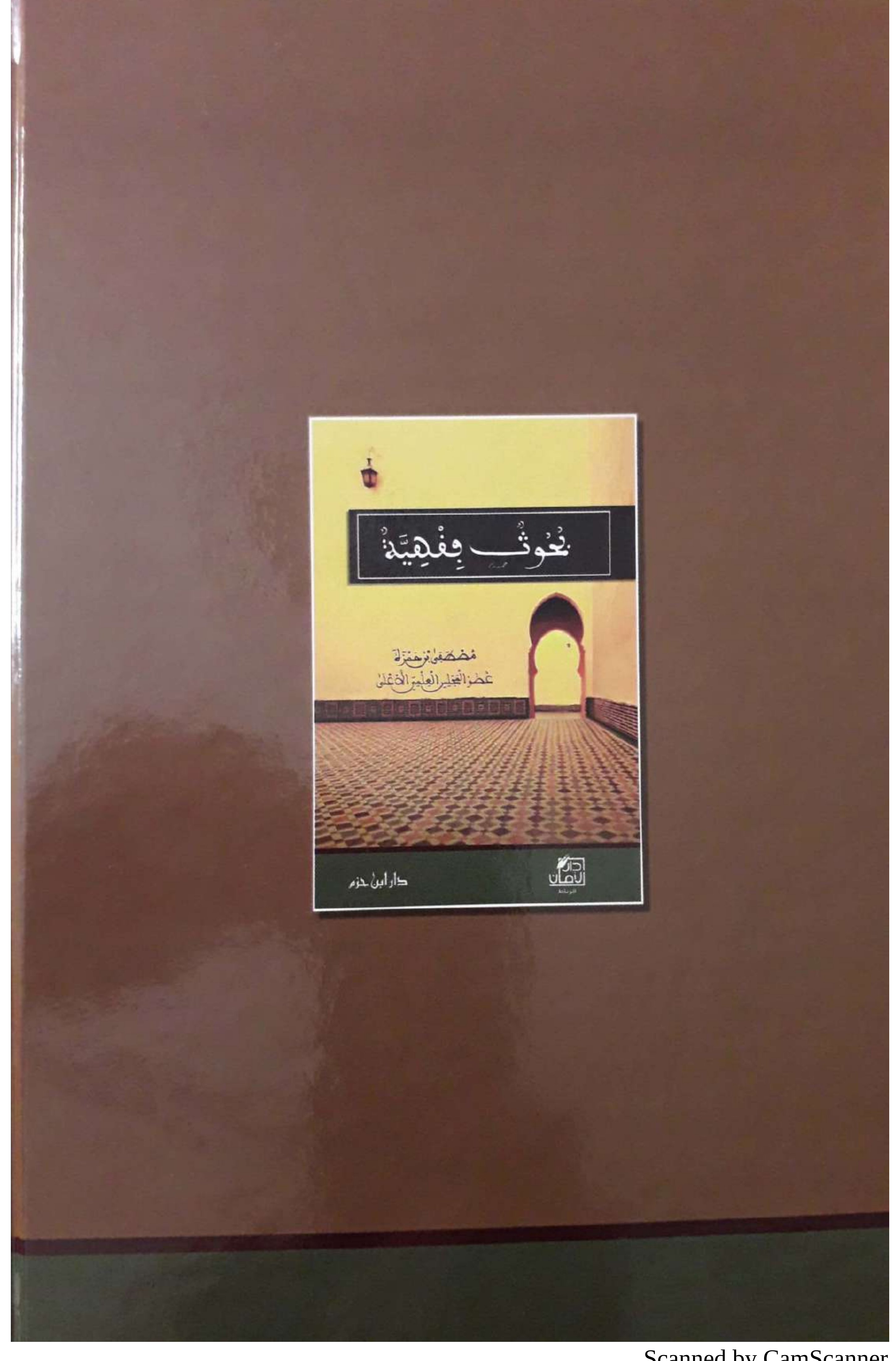
- الإسلام وتقنين الأحكام د: عبد الرحمن عبد العزيز القاسم، مطبعة السعادة بمصر، 1973م.
- الاستذكار، الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، تحقيق عبد المعطي قلعجي، مؤسسة الرسالة 1993م.
- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، أحمد بن خالد الناصري، دار الكتب – الدار البيضاء–1956م.
- سير أعلام النبلاء شمس الدين الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ط: 3/ 1985م.
- سنن أبي داود، سليمان بن إسحاق الأزدي السجستاني، مطبعة: مصطفى البابي الحلبي مصر ط: 1/ 1952م.
- سنن النسائي، أبي عبد الرحمن بن بحر النسائي، دار الحديث القاهرة، 1987م.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد مخلوف، دار الفكر بيروت.
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق طه عبد الرحمن يعد، ط: مكتبة الكليات الأزهرية مصر، ط/ 1973م.
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض بن موسى، تحقيق محمد قرة علي – أسامة الرافعي،دار الوفاء دمشق.
- شرح الورقات للشريف التلمساني مع مثارات الغلط، تحقيق: محمد علي فركوس، مؤسسة الريان بيروت 1998م.
- شرح جلال الدين المحلى مع حاشية البناني، ط: دار إحياء التراث القاهرة.

- صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري ط: 1980م، دار الفكر بيروت.
- صحيح الترمذي، أبو عيسىٰ محمد بن سورة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث القاهرة.
- صحة أصول مذهب أهل المدينة، لأحمد بن تيمية، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط: 1/ 1988م.
- طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق خليل الميس، دار العلم بيروت.
- عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، أبو بكر بن العربي، دار الكتب العلمية.
- العرف والعمل في المذهب المالكي، د: عمر الجيدي، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب.
- عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وأراء الأصوليين، د: أحمد محمد نور سيف، دار البحوث للدراسات الإسلامية- الإمارات العربية- ط2/ 2000م.
- العقد المنظوم في الخصوص والعموم، أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد علوي بنصر وزارة الأوقاف المغرب.
- فتح الودود علىٰ مراقي السعود، محمد يحيىٰ الولاتي،، تحقيق: بابا محمد الولاتي، عالم الكتب- الرياض- 1992م.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي، مكتبة دار التراث القاهرة،ط/ 1396م.

- فقه عمر بن الخطاب، د: رويعي بن راجح الرحيلي، مطبوعات مركز البحوث جامعة أم القرىٰ- مكة المكرمة.
- كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطإ، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1976م.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز البخاري، ضبط وتخريج: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي – بيروت- 1991م،
- مالك، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي القاهرة.
- المسائل التي بناها الإمام مالك علىٰ عمل أهل المدينة، د: محمد المدني بوساق، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- دولة الإمارات العربية المتحدة- ط: 1/ 2000م.
- المسودة في أصول الفقه، أبو العباس، تحقيق: محمد محيي الدين عبد المجيد، دار الكتاب العربي – بيروتم.
- المعونة علىٰ مذهب عالم المدينة، القاضي عبد الوهاب بن علي نصر المالكي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن، دار الكتب العلمية – بيروت- ط:1/ 1998م.
- مسند الإمام أحمد، دار الكتب العلمية بيروت.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، احمد بن عمر القرطبي، تحقيق: محيي الدين ديب،دار ابن كثير – دمشق – ط: 2/ 1999م.
- مفهوم الفقه الإسلامي، نظام الدين عبد الحميد، مؤسسة الرسالة 1984م.
- المعيار المعرب والجامع المغرب، أبو العباس أحمد بن يحيىٰ الونشريسي،نشر وزارة الأوقاف المغرب1981م.

- منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، علي بن سلطان القاري، دار البشائر الإسلامية بيروت، 1998م.
- المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د.محمد حسن هيتو، دار الفكر – دمشق –1980م.
- مناقب الأئمة الأربعة، محمد بن عبد الهادي المقدسي، تحقيق: سليمان الحرشي، مؤسسة الرسالة – بيروت – 1416هـ.
- المنتقى شرح الموطإ، أبو الوليد الباجي، مطبعة السعادة – مصر.
- الموطأ، مالك بن أنس، رواية يحيى بن يحيى الليثي، دار النفائس بيروت، ط4/ 1980م.
- الموافقات للشاطبي، نسخة: عبد الله دراز، مكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- النبوغ المغربي في الأدب العربي، عبد الله كنون، دار الكتاب اللبناني – بيروت– ط: 2/ 1961م.
- الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية حلب 1997م.
- نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، ط: وزارة الأوقاف المغرب.
- نثر الورود على مراقي السعود، محمد الأمين الشنقيطي، تحقيق: د. محمد ولد سيدي، دار المنارة – جدة – 1999م.

فهرس المحتويات


بحوث فقهية
مصطفى بن حمزة
عضو المجلس العلمي الأعلى
دار ابن حزم
دار الأمان